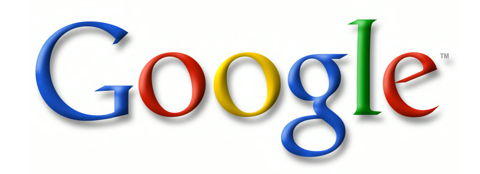
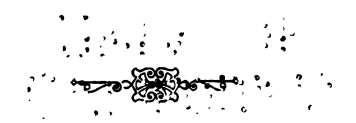


# Die Metaphysik.

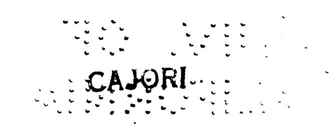
Von

Dr. Constantin Gutberlet.



Münster 1880.

Druck und Verlag der Theissing'schen Buchhandlung.


CAJORI

afw

# Vorrede.

---

Unserem schon früher ausgesprochenen Bestreben gemäß, der Wahrheit überall nachzugehen und sie, wo auch immer wir sie finden, bereitwillig anzunehmen, haben wir in dieser allgemeinen Metaphysik ebenso entschieden scholastische Lehrsätze vertheidigt, welche nicht blos die Feinde der christlichen Speculation, sondern selbst christliche Philosophen als veraltet für immer abgethan wissen möchten, als daneben auch den neuesten Gedankenkreisen Sätze entlehnt, die von mancher Seite mit großem Mißtrauen angesehen werden. Darnach findet z. B. hier ebenso die Möglichkeit absoluter Accidenzien wie das Gesetz von der Erhaltung der Kraft Anerkennung und Vertheidigung; die Unvereinbarkeit der älteren Speculation mit den exacten Forschungen der Neuzeit, welche unbegreiflicher Weise selbst von Anhängern der ersteren mit Vorliebe hervorgekehrt wird, stellt sich im Gegentheil gar manchmal als gegenseitige Ergänzung und schönste Harmonie heraus; man muß sich nur die Mühe nehmen, beides zu studiren: weder an eine Zeit, noch an eine Schule, nicht einmal an die „der Kinder des Lichtes", ist die Wahrheit gebunden. Es ist mir nicht selten beim Studium der unchristlichen Wissenschaft der versuchende Gedanke gekommen, warum doch der liebe Gott seinen Feinden Gaben in fast verschwenderischer Weise verliehen, welche er uns versagt, die wir sie gerne nur für ihn gebrauchen wollten. Doch erinnere ich mich dabei gerne eines Wortes eines meiner verehrten Lehrer: „Diese guten Leute arbeiten für uns".

Auch hier müssen wir für manche Punkte auf eingehendere Darstellungen verweisen, die wir mit Gottes Hülfe zu liefern gedenken, wie über das Wesen des Raumes, das in neuerer Zeit so ganz umgestal-

tete Auffassungen gefunden hat, über das Wesen des Schönen, über das Gesetz von dem Umsatz der Kraft u. s. w. In der Frage über das Unendliche habe ich in gedrängter Kürze die Resultate der Untersuchungen meiner Monographie über diesen Gegenstand hier wiedergegeben, nur die eine oder andere Schwierigkeit, welche mir während der Veröffentlichung der Schrift mehr und mehr zum Bewußtsein kam und sodann auch von Kritikern erhoben wurde, ist noch gelöst worden. In meiner Auffassung hat mich die Kritik nicht erschüttern können, vielmehr hat sie mir Besorgnisse, die ich hegte, benommen. Ich fürchtete nämlich, in dem außerordentlich schwierigen Versuche, das gesammte Gebiet des Unendlichen einer consequent durchgeführten Auffassung zu unterwerfen, vielleicht etwas Wesentliches übersehen zu haben, wodurch möglicher Weise die ganze Darstellung hinfällig werden könnte. Da ich aber nun sehe, daß man nichts Neues von Bedeutung sondern fast nur die bekannten Einwürfe, oder doch nur solche, die in der Schrift bereits gelöst sind, hat vorbringen können, so dient mir dies zu großer Beruhigung. Die außerkirchlichen Recensenten haben alle bei Anerkennung der persönlichen Leistungen den scholastischen Standpunkt der Monographie vorgeschoben, um die Resultate abweisen oder doch als unsicher hinstellen zu können; und doch habe ich außer einem unanfechtbaren Prinzip des hl. Thomas über das relativ Unendliche meine Ausführungen auf keine anderen Sätze der Scholastik gestützt, als auf die bis auf Kant allgemeine Lehre von dem objectiven Gehalt der Universalideen d. h. auf den nach glücklicher Ueberwindung des Nominalismus am Ende des Mittelalters allgemein angenommenen gemäßigten Realismus des hl. Thomas; und dies ist es auch, was mir ausdrücklich als unannehmbare Metaphysik der Scholastiker vorgerückt wurde. Und in der That hat ein scholastischer Recensent sich auf nominalistisch-conceptualistischen Standpunkt stellen und das vom Gedanken und der Existenz der Dinge unabhängige Sein des Möglichen, worauf ich mich stütze, leugnen, beziehungsweise dieses von mir in Anspruch genommene Sein als ein physisches bezeichnen müssen, um mich wirksam zu bekämpfen. Es ist auch gar nicht einzusehen, wie die mögliche Größe, welche vor meinem Denken schon etwas ist und durch dasselbe nicht wird, nicht in sich schon abgeschlossen unendlich sein soll, wenn man doch ohne Ende in

ihr nach jedem endlichen Maße, das man gedacht hat, in Gedanken weiter gehen kann. Dies setzt nur eine Actualität d. h. vollendete Abgeschlossenheit ihrer Unendlichkeit, nicht aber eine Wirklichkeit ihres Seins voraus. Ich will hier noch ein wie mir scheint durchaus überzeugendes Beispiel der actualen von unserm Denken unabhängigen Unendlichkeit einer Größe anführen. Die Ludolphsche Zahl $\pi = 3,14 \ldots$, welche das irrationale Verhältniß zwischen Umfang und Durchmesser des Kreises angibt, bildet einen unperiodischen Decimalbruch, dessen Stellen jede einzeln berechnet werden muß. Mit vieler Mühe hat man denselben bis jetzt auf mehrere hundert Stellen berechnet, und wem es gefällt, kann die Berechnung ohne Ende fortsetzen. Nun ist doch einleuchtend, daß auch vor der Berechnung die Ziffer für die betreffende Stelle bereits gegeben und bestimmt ist, nicht erst durch die Rechnung bestimmt sondern nur gefunden d. h. von uns erkannt wird. Dasselbe gilt aber von allen noch folgenden Stellen, die also bereits alle gegeben und von Gott bereits alle erkannt sind; denn er weiß jede Ziffer dieser Zahl, die durch die Rechnung gefunden werden kann. Hier kann sich die Phantasie nicht hinter das Dunkel einer ins Unbestimmte fortgehenden Größe verstecken, wie bei periodisch wiederkehrenden Ziffern und gleichmäßig fortschreitenden Größen, und die Unterscheidung zwischen collectiver und distributiver Erkenntniß Gottes, für die ich auch sonst keinen Grund einsehen kann, verliert hier jeden Sinn; wenn Gott alle Ziffern der Ludolphschen Zahl $\pi$ kennt, und diese thatsächlich kein Ende haben, so erkennt er eine actual unendliche Größe, und eine solche ist also gegeben.

Uebrigens lasse ich Jedermann über die unendliche Größe denken was er will; dadurch, daß ich deren Unmöglichkeit nicht für beweisbar erachte, hat, denke ich, meine Beweisführung nur gewonnen; für die zahlreichen Punkte der Metaphysik, wo Andere diese Unmöglichkeit als Beweisgrund herbeiziehen, habe ich mehr innere Gründe beizubringen gesucht, die jedenfalls nur erwünscht sein können, da es immerhin bedenklich ist, die fundamentalsten Wahrheiten der natürlichen Religion auf Annahmen zu stützen, welche von den größten christlichen Denkern für unbeweisbar erachtet werden. Auf deren Auctorität hin dürfte ein Atheist solche Beweise ohne Prüfung von vornherein abweisen, und es scheint mir hart, ihn darum zu verurtheilen.

Noch Etwas über Mathematik. Unsere Auffassung von der unendlichen Größe hängt von der Anwendbarkeit derselben auf den Differenzialquotienten durchaus nicht ab; die Actualität des unendlich Großen bleibt bestehen, wenn auch das Differenzial nicht ein actual unendlich Kleines sein sollte; jedoch haben wir geglaubt, durch consequente Uebertragung des vom unendlich Großen Bewiesenen auf das unendlich Kleine und die Identifizirung der Infinitesimalgrößen mit Letzterem, in die Zerfahrenheit und Unsicherheit der Behandlung der Fundamente der Differenzialrechnung Consequenz, Klarheit und Bestimmtheit bringen zu können. Ich meine nun gezeigt zu haben, daß eine solche Annahme alles erklärt, was sie zu erklären hat und bin meinestheils überzeugt, daß sie allein die Fundamente der Differenzialrechnung legen kann. Schon daraus würde sich auch die innere Widerspruchslosigkeit der Annahme ergeben; es ist aber auch nicht zu begreifen, warum Manche die Schwierigkeit der anschaulichen Vorstellung eines actual unendlich Kleinen mehr Eindruck auf ihre Vorstandeseinsicht machen lassen als die ganz gleichberechtigten und derselben Quelle entstammenden „Antinomien", welche Kant im unendlich Großen findet.

Man hat versucht, die Anwendung, welche ich von der Wahrscheinlichkeitsrechnung in dem Beweise für die Unendlichkeit Gottes gemacht, als unzulässig darzuthun; man könne auf gleiche Weise berechnen, daß Jemand keinen Namen habe. Mögliche Fälle sind nämlich unendlich viele, günstig nur einer, also die Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{\infty} = 0$. Dieselbe Schwierigkeit wurde mir einmal von einem Schüler gemacht, aber daß ein Kritiker, der ein so hochfahrendes Urtheil über scholastische Metaphysik und mathematische Beweise fällt, so ganz und gar mit dem Wesen der Wahrscheinlichkeitsrechnung unbekannt ist, muß gerechtes Befremden erregen. Mathematische Wahrscheinlichkeit kann nur für eine Thatsache berechnet werden, wofür keine Ursache als hinreichender Grund des Vorhandenseins, sondern die blose abstracte Möglichkeit, daß sie neben vielen andern gleich möglichen rein zufällig realisirt sei, gegeben ist. Daß nun Jemand einen Namen habe, ist nicht zufällig, sondern es wird Jedem sein Name gegeben. Höch-

stens kann man nach der Wahrscheinlichkeit fragen, welche dafür spricht, daß man den Namen eines Menschen das erste Mal zufällig richtig treffe, ihn errathe. Dafür ist die Wahrscheinlichkeit allerdings sehr klein, wenn unter sehr vielen Namen zu rathen ist, freilich nicht unendlich klein. Nun hatten wir doch hinreichend gezeigt, daß nur, wenn der Weltschöpfer unendlich ist, ein hinreichender Grund für den bestimmten Grad seiner Vollkommenheit gegeben ist, während jeder endliche Grad der Vollkommenheit ihm rein zufällig, d. h. unter unendlich vielen andern gleich möglichen ohne bestimmenden Grund zukäme. Auf Letzteres also und nicht auf Ersteres ist die Rechnung anwendbar und ergibt für jeden endlichen Grad der Vollkommenheit, der dem durchsichseienden Wesen zukommen soll, die Wahrscheinlichkeit ganz genau $= 0$, d. h. es ist ganz gewiß nicht so. Wenn aber Recensent meint, höchstens für einen bestimmten endlichen Grad der Vollkommenheit Gottes sei $w = 0$, so ist er in einem Mißverständnisse befangen. Jeder bestimmte endliche Grad hat ohne bestimmenden Grund ganz gleiche Wahrscheinlichkeit für sich; was also von einem bestimmten gilt, gilt von jedem beliebigen und von allen. Beim Namen verhält sich die Sache ganz anders; denn für einen Namen ist der hinreichende Grund in der Taufe gegeben, und darum muß der Mensch entweder so oder so oder so heißen. Aber für keinen endlichen Grad der Vollkommenheit Gottes ist ein Grund gegeben, der nicht auch für jeden andern spräche und darum muß er nicht so oder so vollkommen innerhalb der Endlichkeit sein. Dies läßt sich wieder mathematisch ausdrücken. Wenn a die Zahl aller möglichen Namen bezeichnet, so ist die Wahrscheinlichkeit, daß Jemand so oder so oder so u. s. w. heiße, d. h. irgend einen Namen habe $= \frac{1}{a} + \frac{1}{a} + \frac{1}{a} + \frac{1}{a} \ldots\ldots = \frac{a}{a} = 1$; er hat gewiß einen Namen. Dafür daß Gott irgend einen endlichen Grad endlicher Vollkommenheit habe, ist $w = \frac{1}{\infty} + \frac{1}{\infty} + \frac{1}{\infty} + \ldots \text{inf.} = \frac{\infty}{\infty}$, was zwar unter Umständen jede endliche Größe vorstellen kann, hier aber ganz genau $= 1$ ist. Da es nun, um das Mindeste zu sagen, ganz evident ist, daß Gott nicht nothwendig endlich sei, so ist die Voraussetzung der

Rechnung falsch, d. h. zwischen der Zufälligkeit eines bestimmten Namens und der Zufälligkeit eines bestimmten Grades endlicher Vollkommenheit in Gott besteht keine Parität; den Grund der Disparität haben wir angegeben.

Wenn man sich nicht so sehr durch Vorurtheile bestimmen ließe, so müßte es Jedermann klar einleuchten, daß die Wahrscheinlichkeitsrechnung nur den anschaulichen exact bestimmten Ausdruck für den Satz vom hinreichenden Grund bietet, oder wie Laplace sich ausdrückt, daß in den 10 von ihm aufgestellten Hauptsätzen dieses Calculs „die ewigen Gesetze der Vernunft und Wahrheit ihre Begründung finden." Durchaus unentbehrlich sind die höchsten dieser Grundsätze, um das Prinzip vom intelligenten Urheber der Ordnung nicht auf blose Analogien und das vulgäre Bewußtsein, sondern auf seine letzten Gründe zurückzuführen und in die Beschaffenheit und das Maß von dessen Gewißheit philosophische Einsicht zu gewinnen. Gegentheilige „Proteste" ändern an der Sache ebenso wenig und werden mich in meinen Bestrebungen ebenso wenig beirren, als die, welche gegen meine Scholastik erhoben werden. Wenn man in gewissen Kreisen glaubt, es sei mit der christlichen Weltanschauung bereits so weit gekommen, daß man gegen jeden Versuch, sie zu begründen wie gegen Besitzstörung nur zu protestiren brauche, so glaube ich doch in andern Kreisen noch auf Viele von gutem Willen rechnen zu dürfen, die auch einen neuen Gedanken, selbst wenn er liebgewordenen Meinungen entgegen ist, anzunehmen gerne bereit sind.

Würzburg im August 1879.

Der Verfasser.



# Inhaltsverzeichniß.

## Einleitende Bemerkungen.



## Erstes Kapitel.

## Vom Sein im Allgemeinen.



## Zweites Kapitel.

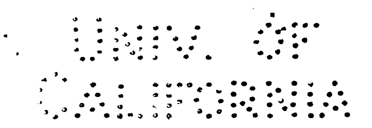
## Die transscendentalen Bestimmungen des Seins.

## Drittes Kapitel.

# Die höchsten Gattungen des Seienden.

### Substanz und Accidenz.

Seite.




# Einleitende Bemerkungen.

## Begriff und Eintheilung der Metaphysik.

Die Metaphysik ist die Wissenschaft vom Uebersinnlichen. Sie umfaßt alles das was in dem Gebiete der Erkenntniß hinter der sinnlichen Wahrnehmung liegt und im Gebiete des Seienden über die körperliche Natur hinaus geht. Als wissenschaftliche Disciplin hat sie aber nicht blos die Existenz einer übersinnlichen Welt nachzuweisen, sondern weit mehr die Erfahrungsgegenstände auf ihre übersinnlichen Ursachen zurückzuführen. Nun sind freilich auch die Ursachen und Prinzipien, auf welche alle Wissenschaften, auch die realsten und die am meisten empirischen, ihren Inhalt zurückführen, mehr oder weniger übersinnlich, aber sie bleiben bei den nächsten Erklärungsgründen stehen: Der Metaphysik als philosophischer Wissenschaft ist es vorbehalten, die letzten und höchsten übersinnlichen Gründe und zwar nicht blos von diesem oder jenem Erfahrungsgebiete, sondern von allem was ist oder gedacht werden kann, aufzuzeigen. Damit nimmt die Metaphysik ihre Stellung über allen Wissenschaften; ihre allgemeinsten Gesetze sind die Normen für alle untergeordneten Prinzipien der spezielleren Wissenschaften. Man darf nämlich nicht meinen, um zu jenen höchsten metaphysischen Prinzipien hinaufzusteigen, müsse man erst die minder allgemeineren Grundgesetze der Spezialwissenschaften durch eingehendes Studium dieser letzteren gewonnen haben, um von ihnen aus zu den allgemeineren und allgemeinsten zu gelangen; wären solche Spezialstudien erforderlich, so würde kaum je ein Mensch zu einer Metaphysik kommen können. Wir können aber kraft des unserem Geiste wesentlichen Entsinnlichungsvermögens von jeder gegebenen Erfahrung aus unmittelbar zum Uebersinnlichen und gerade zunächst zu den übersinnlichsten Ideen und höchsten Prinzipien aufsteigen, und aus den nächstliegenden Bestimmungen der Erfahrungswelt ohne

wissenschaftliches Eingehen auf ihre Gesammtbeschaffenheit durch den einfachsten Gedankenprozeß die über die körperliche Natur hinausliegenden (inneren) Ursachen der Dinge erkennen. Damit soll aber durchaus nicht der große Vortheil verkannt werden, den uns zu einer sicheren und ausgedehnteren Erkenntniß des Uebersinnlichen eingehendes Studium des Erfahrungsstoffes und wissenschaftliche Ausbildung in Spezialwissenschaften leistet. Der Dienst ist eben ein gegenseitiger: Die abstracten Wissenschaften müssen in der Erfahrung ihre Bewährung, und die Realwissenschaften in jenen ihre sicheren Fundamente suchen.

In dem Gesagten ist bereits eine doppelte Klasse des Uebersinnlichen angedeutet: a) die durch Abstraktion aus dem Sinnlichen, allgemeiner aus dem Existirenden, gewonnenen übersinnlichen Ideen, wie Sein, Ursache, Einheit u. s. w. und b) die aus der Erfahrung durch Schließen erkannten übersinnlichen Ursachen der Erscheinungswelt, wie Gott, Geist u. s. w. Erstere mit den aus ihnen sich unmittelbar ergebenden Prinzipien sind die allgemeinsten Normen von Allem was ist, sein und gedacht werden kann, von ihnen handelt die allgemeine Metaphysik oder Ontologie. Die spezielle Metaphysik von den übersinnlichen letzten existirenden Gründen und Ursachen der Dinge und zwar insbesondere die Kosmologie von den letzten Ursachen der Körperwelt, dem Wesen der Körper und ihrer Kräfte, die Psychologie von dem Grunde aller psychischen Erscheinungen, die Theodicee von der transscendenten Weltursache.

Die Ontologie hat ihre Benennung vom Sein nach dem Satze: a potiori fit denominatio. Denn dieser Theil der Metaphysik handelt nicht blos vom Sein und dessen allgemeinen Bestimmungen, sondern von den höchsten Begriffen überhaupt, den Transscendental- und höchsten Gattungsbegriffen und den allgemeinsten Prinzipien, die sich aus dem Sein und jenen allgemeinsten Begriffen ergeben. In ihr und der Theologie gipfelt darum wie alle Philosophie, so insbesondere die Metaphysik. Auf die höchsten dieser abstrakten Begriffe und die darauf basirenden Sätze führt die Ontologie alles Existirende und rein Mögliche, alle Dinge als auf ihre letzten Prinzipien zurück. Auf Gott, die immateriellste, übersinnlichste Existenz führt die Theologie Alles was ist und sein kann, alle Dinge als auf ihre letzte Ursache und ihren höchsten Realgrund zurück. Mit Recht werden darum beide Wissenschaften zusammen von den Alten seit Aristoteles eigentliche und „erste Philosophie“ genannt.

Naturgemäß zerfällt unsere ganze Erörterung in drei Hauptabschnitte: 1) vom Sein überhaupt; 2) von den transscendentalen Bestimmungen des Seins; 3) von den höchsten Gattungen alles Seienden, d. h. den Kategorien, auf welche jedes besondere Sein sich zurückführen läßt.

---

Erstes Kapitel.

# Vom Sein im Allgemeinen.

## §. 1. Erklärung und Eintheilung des Seins.

Zunächst hat also die Ontologie vom Sein zu handeln. Der oberste und erste (Grund-) Satz einer jeden Wissenschaft bildet die Definition des Objektes, von dem sie handelt. Das Sein ist aber undefinirbar; denn a) wegen seiner Klarheit kann es nicht erklärt werden, b) wegen seiner Einfachheit nicht durch Auseinanderlegung seiner Merkmale (es hat nur eines) näher bestimmt, und c) weil es der höchste aller Begriffe ist, nicht unter einen gemeinsamen höheren Begriff (genus) mit anderen gestellt und durch wesentliche (definitio essentialis) oder zufällige (def. descriptiva) Differenzen von ihnen unterschieden werden, und d) weil es alle Begriffe durchdringt nur fehlerhaft (idem per idem) definirt werden. e) Auch eine genetische Definition ist nicht möglich, da das Sein nicht wird, sondern ist und wie kein von Anderem unterschiedenes Sein, so auch kein charakterisches Werden haben kann.

Man kann also das Sein nur sehr uneigentlich, nämlich durch sich selbst mit anderen Worten erklären, etwa: Sein ist das, was ist; das ist aber weniger eine Erklärung als eine Gleichsetzung des Seins mit sich selbst, und in der That ist der erste Satz der Ontologie wie überhaupt der erste aller Sätze derjenige, welcher die (nothwendige) Identität des Seins mit sich selbst ausspricht, wie wir bald sehen werden.

Zur Erklärung des Seins dient aber die Unterscheidung der doppelten Bedeutung, welche das Wort Sein hat. 1° bedeutet

Sein das Existiren, wie: Ich habe das Sein von Gott empfangen, Gott ist. 2° bedeutet es eine Sache, ein Etwas, eine Wesenheit = bestimmtes Sein, wie: Das Sein des Menschen ist edler als das Sein des Thieres; Gott ist die Gerechtigkeit, ist gerecht. Dies ist wieder blos eine Eintheilung der Bedeutung eines Wortes, welches übrigens die Griechen nicht für beide Bedeutungen ununterschiedlich anwenden, da sie für erstere Bedeutung ἔστιν, für letztere ἐστὶν accentuiren. Eine Begriffseintheilung ist darum nicht vorhanden, weil a) das eine Theilungsglied: das Etwas, das andere das Existiren, was ja auch ein Etwas ist, einschließt. b) Wenn man vom Existiren und vom Etwassein absieht, um einen noch höheren Begriff als logisches Ganze zu bekommen, so bleibt rein Nichts übrig; und ein Wort, das weder das eine noch das andere bedeuten soll, ist sinnlos.

Hieraus folgt unmittelbar, daß das Sein in der Bedeutung von Etwas der allgemeinste aller Begriffe ist, da er nicht blos das existirende, sondern auch das mögliche Sein einschließt. In der That ist Alles ein Etwas, ein Bestimmtes, mag es nun existiren oder nicht. Darum kann dieses Sein richtig in mögliches und existirendes eingetheilt werden. Denn das Etwassein fällt nicht, wie man häufig sagt, mit dem Möglichsein zusammen, als wenn das Sein den (möglichen) Wesenheiten nur insofern zukäme, weil sie sein = existiren können. Außerdem daß sie möglich sind, haben sie noch ein ganz bestimmtes wahres Sein, wie Menschsein, Großsein, Etwassein.

## §. 2. Das Sein wird I. nicht eindeutig (συνονύμως, univoce), sondern II. analog (ὁμονύμως) von den Dingen, denen es zukommt, ausgesagt.

I. Denn 1. zur eindeutigen Aussage ist erforderlich, daß das Ausgesagte allen denen, welchen es beigelegt wird, auf dieselbe Weise zukommt. Nun haben zwar alle Dinge das Sein, wahrhaft und eigentlich, und doch ist das Sein selbst in allen ein anderes. Das endliche Sein ist wahrhaft Sein wie das unendliche, das geistige wie das materielle; aber dieselben unterscheiden sich nicht etwa blos in der Endlichkeit und Unendlichkeit, Geistigkeit und Materialität, und

stimmen im Sein überein, sondern, da das Sein alle jene Differenzen innerlich affizirt und affiziren muß, wenn sie etwas sein, nicht ein bloßes Nichts sein sollen, so sind sie im Sein selbst verschieden; nämlich: Endlich*sein* und Unendlich*sein* ist genau gerade so verschieden wie die Differenzen Endlich und Unendlich.

2. Mit andern Worten: Soll ein allgemeiner Begriff Mehreren eindeutig zukommen, so muß er außerhalb der Unterschiede liegen, durch welche er in den Vielen, von denen er ausgesagt wird, differenzirt wird; die Unterschiede müssen sich ihm äußerlich ansetzen, damit er von der Differenzirung nicht berührt werde. So kommt die Sinnlichkeit den Thieren und Menschen in gleicher Weise zu, weil die Differenzen Vernünftig und Unvernünftig der Sinnlichkeit in beiden hinzugefügt werden. Aber zu dem Sein werden die Differenzen, welche seine Ausdehnung in den spezielleren Begriffen verengern, nicht hinzugefügt, sondern man faßt z. B. im Endlichsein nur auf speziellere Weise das nämliche *Sein*, was man auch im allgemeinen Sein denkt. Wie also Endlichsein und Unendlichsein in diesen ihren speziellen Fassungen des Seins verschieden sind, so sind sie *ihrem Sein* nach verschieden. Das Sein wird nicht eindeutig von ihnen ausgesagt.

II. Es ist aber nicht grundlos, zufällig, daß man von allen bestimmten Dingen das unbestimmte Sein aussagt; denn alle *sind* ja in Wahrheit und haben das Sein als innerste Bestimmung. Darum kann hier nur eine beabsichtigte Vieldeutigkeit, die *Analogie*, Statt haben. Und zwar wird das Sein zunächst wegen der inneren Abhängigkeit, in der alle Dinge zu einander stehen, analog (analogia attributionis) von allen ausgesagt. Denn ein Jedes verhält sich zum Andern wie Ursache und Wirkung oder umgekehrt, wie Grund zum Begründeten oder umgekehrt, wie Theil zum Ganzen oder zu den anderen Theilen. Aus dieser Eingliederung alles Seienden ineinander und Anpassung für einander entsteht ja die große *Ordnung* alles Seins: die Ordnung des Existirenden (physische Ordnung) und die des Möglichen (metaphysische Ordnung). Und wiederum ist alles Sein dem andern *ähnlich*, da ja selbst die von einander entferntesten Wesen Gott und die Geschöpfe wenigstens die Aehnlichkeit unter einander haben, welche die Ursache mit ihren Wirkungen hat, die Geschöpfe aber zudem so wesenhaft Gott ähnlich sind, daß ihr Sein nur das ist was es ist, insofern es in bestimmter Weise Gottes Sein darstellt, abbildet. So ist das Sein auch analog analogia proportionis.

Hiebei muß man sich aber hüten, die analoge Aussage des Sein mit einer rein übertragenen, uneigentlichen, zu verwechseln, als wenn das Sein den Geschöpfen z. B. nur beigelegt würde, weil sie Abbilder und Wirkungen des „Seienden" sind; Gott nur deshalb, weil er Ursache der seienden Dinge ist; denn Gott und den Geschöpfen kommt das Sein eigentlich zu.

Allerdings fällt die analogia proportionis meist mit der Metapher und die anal. attributionis meist mit der Metonymie und Synekdoche zusammen; so ist der analoge (anal. proport.) Ausdruck lachen von Menschen und Wiesen gebraucht eine Metapher, und den Wiesen kommt kein eigentliches Lachen zu, sondern es wird ihnen nur wegen einer Aehnlichkeit mit dem Menschen beigelegt. Desgleichen wird die Medizin metonymisch (analogia attributionis) gesund genannt, nicht weil sie es ist, sondern blos weil sie gesund macht. Hingegen kommt das Sein ganz eigentlich jedem Dinge als ihm eigenthümliche immanente Bestimmtheit (Form) zu. Darum scheint der Begriff und die Eintheilung der Analogie, wie sie gewöhnlich gegeben werden, da sie zwischen eindeutiger (eigentlicher) Aussage und tropischer kein Mittelglied kennen, auf das Sein nicht anwendbar; und dies ist auch zuzugeben, da seine Aussage zwischen der eindeutigen und tropischen in der Mitte liegt und sich ersterer so sehr nähert, daß Scotus einfach dem Sein die praedicatio univoca zuerkennt und auch Suarez lieber diese zugeben will, als die Analogie so stark urgiren, daß das Sein nicht der allgemeinste von allen Dingen aussagbare Begriff wäre.

Fragt man, von welchen Dingen das Sein zuerst und vorzüglich (analogum princeps), und von welchen es abgeleitet und an zweiter Stelle ausgesagt werde, so muß man eine zweifache Ordnung und Aufeinanderfolge unterscheiden: die der Erkenntniß und die der Dinge. In der Ordnung der Erkenntniß ist das endliche und das accidentale Sein früher als das Unendliche und die Substanz; in vorzüglicherem Sinne und früher kommt aber das Sein Gott und der Substanz zu. Darum wird zwar das Sein von uns zuerst den Geschöpfen und erst dann Gott beigelegt, aber doch ist Gott und die Substanz eigentlich analogum princeps der Aussage.

## §. 3. Das Nichts und das ens rationis.

Wie das Sein, so wird auch seine Verneinung, das Nichts, (das verneinte Icht = Etwas) in doppelter Bedeutung genommen, indem es entweder das Existiren oder das Etwassein negirt. Da nun die Negation des höheren Begriffes stärker ist als die des niederen (weil mit jenem Mehrere ausgeschlossen werden als mit diesem und mit jenem

auch dieser negirt wird, nicht umgekehrt) so ist das Nichts der Wesenheit, des Etwas, stärker als das der Existenz. So wird mit der Aussage: Ein viereckiger Kreis ist Nichts, nicht blos die Existenz sondern auch die mögliche Wesenheit, die Möglichkeit geleugnet, aber mit der Behauptung: Hier ist Nichts zu sehen, nur die Existenz, nicht aber die Möglichkeit eines sichtbaren Seins geleugnet.

Da nur was ist, Merkmale hat, durch die es aufgefaßt werden kann, so kann das Nichts durch sich, mit eignen Merkmalen, nicht gedacht werden; es muß mit Hilfe des Seins, nämlich als dessen Ausschluß und Negation dem Geiste gegenständlich werden. Da aber der Verstand doch auch Etwas denkt, wenn er das Nichts denkt, — denn der Nichtsgedanke ist sehr verschieden vom nichtdenken oder Nichts denken — so muß der Verstand selbst das Nichts als ein Sein denken; aber nicht als ein reales Sein, sondern als s. g. ens rationis. Das Wesen dieses ens rationis liegt darin, daß es sein Sein ganz vom Gedanken hat, nämlich, obgleich es ein Nichts ist, doch vom Verstande als seiend gedacht wird. Natürlich behauptet der Verstand dabei nicht, daß Nichtsein Sein sei, sondern, weil er nur ein Etwas, ein Sein, zum Gegenstande haben kann, faßt er selbst das Nichtsein als solches um es denken oder wenigstens als Subject und Prädikat behandeln zu können.

Diese Uebertragung des Seins auf das Nichtsein beruht auf einer Analogie, aber nicht jener, kraft deren das Sein immer analog ausgesagt wird, sondern es ist eine reine uneigentliche Aussage: eine Metapher. Weil das Nichts in Sätzen ähnlich so behandelt wird, wie das Sein, wird es selbst ein Sein genannt.

Es gibt hauptsächlich 3 Klassen von entia rationis: 1° die Negationen wie Finsterniß, Kälte, und Privationen, Mängel d. h. Negationen von Realitäten in einem Subjecte, das diese haben müßte, wie Blindheit, Thorheit. 2° alle unmöglichen Ideen, wie eisernes Holz, viereckiger Kreis, namentlich die s. g. imaginären Zahlen wie $\sqrt{-1}$, $\overset{b}{\log}\, 0$ u. dgl. Eine Zahl, welche mit 2 potenzirt, — 1 gäbe, oder eine Zahl, mit der b potenzirt, 0 lieferte, ist undenkbar. Und doch sind diese Zahlen von großer Bedeutung in der Mathematik, da mit ihnen wenn auch nicht ganz nach den gewöhnlichen Regeln richtige Sätze bewiesen werden. 3° Einige ganz vom Verstande gesetzten Beziehungen, die s. g. distinctio rationis ratiocinantis, die Identität eines Dinges mit sich selbst, Geehrt-, Gekanntsein u. s. w.

Dem ens rationis steht entgegen das ens reale (nicht in dem jetzt gewöhnlichen Sinne von existirendem Sein), welches bei den Alten mit dem ens possibile zusammen ein reales Sein, ein Sein von objektiver Geltung, bezeichnete.

## §. 4. Das Sein als Wesenheit.

Das Sein ist zwar der allgemeinste aller Begriffe und in diesem Sinne auch der abstracteste; man kann aber die Abstraction noch weiter treiben, indem man das Sein von sich selbst abstrahirt. Indem man nämlich ein jedes Wesen als concretes Subject faßt, welches durch das Sein als eine abstracte Form bestimmt wird, erhält man das Abstractum Wesenheit (oder Wesen), das sich zum Wesen=Dinge gerade so verhält wie z. B. die Menschheit zum Menschen. Da also die Menschheit die Form ist, durch welche der Mensch Mensch ist, so ist die Wesenheit dasjenige (diejenige Form, Bestimmtheit) durch welches ein jedes Wesen das ist, was es ist. Da nun ferner das wodurch ein Wesen das ist, was es ist, identisch ist mit dem was es ist, so kann man die Wesenheit auch definiren: Das was das Ding ist, wie ja auch die Menschheit nicht verschieden ist von dem was der Mensch ist. Darum konnten die Alten die Wesenheit auch „Ichtheit" = Irgendetwassein (Icht, dessen Negation Nicht, = Irgendetwas) nennen. Die Griechen nennen die Wesenheit *τό τι εἶναι* oder *τὸ τί ἦν εἶναι*, d. h. quidditas, die Washeit, weil sie die Antwort auf die Frage gibt: Was (nicht wie) ein Ding ist. Als Formalursache des Seins ist die Wesenheit auch Prinzip von allem dem was dem Dinge nothwendig zukommt; nämlich die nothwendigen Attribute (propria, *ἴδια*) werden als Folge und Ausfluß der Wurzel=Wesenheit gefaßt. Wohl kann man die Wesenheit ohne die Attribute, diese aber nicht als solche ohne die Wesenheit denken: Darum wird auch die Wesenheit definirt: Das was vom Ding zuerst gedacht wird.

Da das Sein für das Wirken ist und die Beschaffenheit des Letzteren als Bethätigung des Seins dessen Beschaffenheit entsprechen muß, so ist das Seinsprinzip auch zugleich Thätigkeitsprinzip, und die Natur, welche im engeren Sinne das Prinzip eines Wesens bezeichnet, wodurch es auf bestimmte Weise zu wirken deter=

minirt ist, ist sprachlich und sachlich mit der Wesenheit gleichbedeutend. Darum sagt man ebenso häufig: Die Natur des Menschen ist vernünftig-sinnlich (wo doch das Prinzip des Seins gemeint ist) als das Wesen des Feuers ist zu brennen, wo das Prinzip der Thätigkeit (die Natur) zu denken ist.

Begrifflichen und sprachlichen Ausdruck erhält die Wesenheit durch die Definition; gibt dieselbe metaphysische (nicht real von einander verschiedene) Theile als Wesensconstitutive an, so enthält sie die metaphysische Wesenheit. Die physische Wesenheit wird durch eine Definition gegeben, welche die Wesensconstitutive darstellt, wie sie in sich sind, also bei zusammengesetzten Wesen, durch real von einander verschiedene Wesenstheile. So wäre: Ein sinnlich-vernünftiges Wesen die metaphysische Wesenheit des Menschen; die physische: ein Compositum aus Leib und Seele.

Wenn ferner durch die Wesenheit jedes Ding das ist was es ist, so braucht man sich dasselbe nur unter einer Vielheit von anderen theils ähnlichen theils unähnlichen Dingen zu denken, und sofort ist die Wesenheit auch das, wodurch ein Ding in eine bestimmte Klasse, Ordnung (meist species) von Wesen gestellt, und: Das wodurch ein Wesen von allen andern unterschieden ist.

## §. 5. Erkenntniß der Wesenheiten.

1. Die Wesenheiten der idealen Ordnung kennen wir meistens adäquat. Denn diese blos möglichen Wesenheiten sind entweder unmittelbar durch Abstraction von den sinnlichen Wahrnehmungen gewonnen und bilden so den elementarsten und fundamentalsten Bestand unserer Erkenntnisse, wie Sein, Einheit, Ursache u. s. w. oder sie sind aus diesen evidenten Elementen von unserm Geiste nach Willkür oder nach bestimmten Normen zusammengesetzt, wie die Wesenheit des Dreiecks, der Zahl, der Kugel u. s. w. Wir haben also eine adäquate Erkenntniß von diesen Dingen, weil und insofern wir nicht blos ihre Merkmale alle aufzählen, sondern meist auch auf jene evidentesten Grundbegriffe zurückführen können.

2. Die Erkenntniß der existirenden Dinge ist verschieden vollkommen, je nachdem ihre Construction von uns abhängt oder nicht.



a) Es ist klar, daß wir das Wesen der Kunstproducte als solcher kennen können, mögen wir sie nun selbst ausgedacht und angefertigt haben oder das Wesen ihrer Konstitution von Andern erfahren. So muß der Uhrmacher und noch mehr der Erfinder der Uhr deren Wesen durch und durch kennen. Wir sagten das Wesen der Kunstproducte als solcher; denn die Naturkräfte und Naturkörper, welche wir dabei benutzen, auch sie treten uns als von uns unabhängige Wesenheiten entgegen.

b) Und deren innere Konstruction erkennen wir weniger vollkommen: Aber auch hier muß man eine doppelte Kenntniß unterscheiden:

α) eine vulgäre und erste;

β) eine wissenschaftliche und entwickelte.

Da unsere Erkenntniß von den Sinnen beginnt, so lernen wir die Dinge zunächst nach ihren sinnlichen Aeußerungen, Wirkungen und Erscheinungen kennen. Auf die Frage also: Was ein Ding ist, und wodurch es sich von anderen unterscheidet, können wir zunächst eine beschreibende Definition geben, indem wir nicht die niedrigste Gattung, zu der es gehört, angeben, denn diese kennen wir meist nicht, sondern eine höhere: wie Subject oder Wesen oder Kraft u. dgl., und als Unterschied nicht den spezifischen und wesentlichen, wodurch das Wesen innerlich constituirt und von Anderm unterschieden wird, sondern statt dessen eine oder die andere eigenthümliche, characteristische Erscheinung desselben oder in Ermangelung derselben einen solchen Complex von rein zufälligen und gemeinsamen Erscheinungen, daß sie wenigstens alle zusammen nur diesem Dinge zukommen. Hiermit geben wir eigentlich das Wesen des Dinges nicht an, sondern etwas was das Wesen in der Erkenntniß vertritt, insofern es das Ding unterscheiden lehrt. So definirt man das Licht als eine Kraft, durch welche die Körper sichtbar werden, die Electrizität als eine Kraft, welche die bekannten eigenthümlichen Erscheinungen: Abstoßung, Anziehung, Wärme-, Licht- und chemische Phänomene darbietet, die Seele als ein Prinzip des Lebens, Empfindens und Denkens. Insofern allerdings das Wesen sich bethätigt, wie es ist, und das Wirken dem Sein entspricht, sagt uns eine solche Definition nicht blos wie das Ding sich äußere und bethätige, sondern auch wie und was es ist.

Nun kann aber die Wissenschaft jene inneren und äußeren Erscheinungen genauer betrachten, Schlüsse ziehen und Combinationen anstellen, um das Wesen der Erscheinungen und damit die Kräfte und Naturwesen selbst genauer kennen zu lernen. Auf diese Weise stellt

sich heraus, daß z. B. das Wesen des Lichtes in transversalen Schwingungen eines elastischen Mittels von bestimmter Geschwindigkeit, die Electrizität im Fließen dieses die Gleichgewichtslage überschreitenden Mittels, das Wesen der menschlichen Seele in der Immaterialität besteht.

Man sagt demnach mit Wahrheit: „Das eigenthümliche Object des Verstandes ist die Wesenheit der Dinge", und: das innerste Wesen der Dinge erkennen wir nicht, nur die Wissenschaft erkennt einigermaßen das Wesen des Existirenden. Des Verstandes Object ist allerdings: Was das Ding ist (nicht wie beschaffen, was die Sinne erfassen), aber das bezieht sich zunächst nur auf die abstractesten Wesenheiten: Sein, Eins, auf die speziellen Wesenheiten ausgedehnt bezeichnet es zunächst jene äußerliche, oberflächliche Erkenntniß, mit welcher sich der Verstand für den Augenblick begnügen muß, ohne daß damit sein Verlangen nach dem Was? Befriedigung fände; er findet sie erst nach und nach mit Hilfe der Wissenschaft, vollkommen aber nach allen bisherigen Erfahrungen wohl niemals in diesem Leben: Ins Innere der Natur dringt kein geschaffener Geist.

## §. 6. Verhältniß der Wesenheit zur Existenz.

Wesenheit und Existenz sind bei den Geschöpfen nicht blos begrifflich, sondern insofern real verschieden, als die (ideale) Wesenheit ohne Existenz ist; aber auch die reale Wesenheit unterscheidet sich von ihrer Existenz zwar blos logisch, jedoch cum fundamento in re, da dieselbe ihre Existenz verlieren kann, nicht immer hatte, sie nicht kraft ihrer Wesenheit hat, wie in Gott. Die Thomisten (den hl. Thomas selbst nehmen in dieser Frage beide Parteien für sich in Anspruch) gehen aber noch weiter und behaupten, es sei eine reale Distinction zwischen der realen Wesenheit und ihrer Existenz, indem erstere als reale Potenz zu fassen sei, welche ihre letzte Verwirklichung durch die Existenz erhalte. Es ist aber evident, daß, wenn man nicht kräftige Gründe vorbringen kann, welche darthun, eine reale von Gott hervorgebrachte Wesenheit existire noch nicht, sondern bedürfe noch einer besonderen Existenz, jene Unterscheidung überflüssig und darum unzulässig ist. Solche Gründe gibt es aber nicht.

a) Wenn man sagt: Die Wesenheiten sind nothwendig untheilbar, unveränderlich, ewig; die Existenz aber zufällig, veränderlich, zeitlich; also müssen beide real verschieden sein: — so ist die Antwort leicht: die idealen Wesenheiten sind allerdings nothwendig ....; denn daß die Wesenheit des Menschen aus Leib und Seele sich zu-

sammensetze, ohne daß man einen Wesenstheil hinzufügen oder hinwegnehmen könnte, ist von Ewigkeit her unabänderlich wahr; und darum bleibt diese Wesenheit, auch wenn des Menschen reale Wesenheit durch Trennung von Leib und Seele aufhört. Darum ist allerdings ein realer Unterschied zwischen jener rein möglichen Wesenheit und der Existenz, nicht aber zwischen dieser und der realen Wesenheit, die wie jene zeitlich, veränderlich, zufällig ist.

b) Ferner sagen die Thomisten: Wenn die reale Wesenheit nicht von ihrer Existenz verschieden ist, dann kann sie dieselbe nicht verlieren; die Existenz ist ihr wesentlich wie in Gott. — Daß der realen Wesenheit die Existenz nothwendig und wesentlich ist, geben wir gerne zu; es liegt ja in ihrem Begriffe als realer Wesenheit, daß sie existire, natürlich so lange sie reale Wesenheit ist. Die endlichen Wesenheiten müssen aber nicht nothwendig real sein, wie die göttliche, und darum kann die Existenz nicht zwar von der realen wohl aber von der idealen Wesenheit getrennt werden, oder genauer: Die existirende Wesenheit kann vernichtet und in den Zustand bloser Möglichkeit zurückgeführt werden.

c) Mit mehr Schein könnte man wohl in folgender Weise jene Unterscheidung festhalten: Das actuale Existiren verhält sich zum potenzialen wie das actuale Wirken zum potenzialen. Nun gibt es aber eine von der Thätigkeit real verschiedene reale Potenz, ein Vermögen zu wirken. Also muß vor dem actualen Existiren eine reale Potenz zum Existiren, nämlich die reale Wesenheit angenommen werden. — Bestünde diese Analogie in Wahrheit, so würde folgen, daß die reale Wesenheit als sich selbst verwirklichende, weil ihre Existenz bewirkende oder aus sich emanirende Fähigkeit gefaßt werden müßte. Da aber die Thätigkeit das Sein voraussetzt, so müßte jene existenzbewirkende Potenz schon Existenz haben, bevor sie dieselbe hat. Man sage nicht, daß dann auch das Vermögen zu wirken das Wirken schon in sich haben müsse; denn das Vermögen hat durch die Actualität der Substanz, in der es gründet, das zur Bethätigung nöthige Sein. Und darum besteht jene Analogie zwischen realer Potenz zum Sein und realer Potenz zum Wirken nicht: ein reales Thätigkeitsvermögen ist denkbar, weil es von der Substanz getragen wird; aber ein reales Seinsvermögen ohne actuale Existenz ist unmöglich, weil zwischen actualem Sein und dem Nichtsein kein Mittelglied besteht und die ideale Wesenheit, als Nichts, nicht Träger eines Vermögens sein kann.

## §. 7. Die höchsten Prinzipien, welche sich aus dem Sein ergeben.

Da das Sein der höchste aller Begriffe ist, so müssen auch die Prinzipien, welche nichts Bestimmteres als das Sein und (dessen Negation) in sich enthalten, nicht blos die höchsten der Ontologie sondern schlechthin die allgemeinsten und letzten sein. Es sind aber 3 Sätze, welche aus der Betrachtung des Seins sich unmittelbar ergeben: 1° Das Prinzip der Identität: Was ist, ist; 2° das des Widerspruchs: Dasselbe kann nicht zugleich sein und nicht sein; 3° Alles ist entweder oder ist nicht: Prinzip des ausgeschlossenen Dritten.

Das Erste, was der Verstand bei Betrachtung des Seins wahrnimmt, ist, daß es ist. Spricht er diese Wahrnehmung in einem Urtheile: Was ist, ist, aus, so ist dies nur insofern keine unzulässige nichtssagende Tautologie, als das Prädikat emphatisch genommen wird: ist und bleibt, muß sein, kann nicht anders sein d. h. nicht Nichts sein: Dieses Urtheil ist aber, wenn es auch auf veränderliche vergängliche Dinge, welche sind und doch auch (zu anderer Zeit) nicht sind, Anwendung finden soll, durch den Zusatz zugleich näher zu bestimmen und auszusprechen: Was ist, kann zugleich nicht nicht sein. In derselben Weise denken und urtheilen wir auch vom Nichtsein, daß es nicht ist d. h. daß es nicht anders, nicht Sein sein kann. Aus beiden Urtheilen setzt sich das Prinzip des Widerspruchs zusammen: Dasselbe kann nicht zugleich sein und nicht sein. Möglicherweise kommt der Geist auch durch unmittelbare Vergleichung des Seins mit dem Nichtsein zu der Erkenntniß, daß das Sein nicht Nichtsein ist und nicht sein kann, womit dann das Prinzip des Widerspruchs unmittelbar gegeben ist.

Eine weitere Betrachtung des Seins und Nichtseins zeigt auch unmittelbar, daß zwischen beide kein Drittes eingeschoben werden kann; dieses und zugleich das Prinzip des Widerspruchs enthält der Satz: Alles ist entweder oder ist nicht, was als Disjunctivsatz besagt, daß die beiden Glieder nicht zugleich bestehen können, daß sie aber auch nicht zugleich falsch sein, sondern eins von ihnen nicht etwa ein Mittleres, Drittes sich bewahrheiten müsse.

Diese Darlegung der Genesis der 3 Prinzipien zeigt, daß wir das Prinzip der Identität als das einfachste und unmittelbarste Resultat der Betrachtung des

Seins zuerst, sodann das des Widerspruchs und zuletzt das des ausgeschlossenen Dritten, das seinem Inhalte nach von allen dreien das complizirteste und seiner logischen Fassung nach das künstlichste ist, zuletzt erkennen. Anders verhält es sich in der Ordnung der Gewißheit der Urtheile oder der Behauptungen. Hier ist das Prinzip des Widerspruchs das erste, auf das sich alle Urtheile, auch das der Identität, welches als Urtheil von dem des Widerspruchs nur dem Ausdrucke nicht dem Sinne nach, wie oben dargelegt wurde, verschieden ist, stützen. Denn die (objective) Gewißheit besteht in der Nothwendigkeit des Satzes. Die Nothwendigkeit besteht aber darin, daß etwas was ist, nicht nicht sein kann. Dieses ist aber nur durch den Satz vom Widerspruche wahr. Also stützt sich die objective Gewißheit, welche wir in einem jeden Satze behaupten, auf das Prinzip des Widerspruchs.

---

## Zweites Kapitel.

## Die transscendentalen Bestimmungen des Seins.

Jede Idee, welche nicht blos den Begriff des Seins enthält, ist eine nähere Bestimmung des Seins. Transscendent sind die höchsten Bestimmungen desselben, wenn sie das Sein nicht auf bestimmte Klassen des Seins, Gattungen und Arten, einengen, sondern über allen Kategorien allem Sein zukommen. Von den 6 Transscendentalbegriffen bleiben als höchste Bestimmungen des Seins nur Wahrheit, Einheit, Güte übrig, da Etwas und Sache vom Sein nicht verschieden sind. Da die Wahrheit und Güte dem Sein erst relativ d. h. mit Beziehung auf das Denken und Wollen, die Einheit aber absolut zukommt, so ist sie die erste hier zu behandelnde Affection des Seins.

### §. 1. Die Einheit.

Eins ist was in sich nicht getheilt ist. Wenn Andere hinzufügen: und getheilt von jedem Andern, so ist das allerdings eine nothwendige Folge der Einheit und schon deßhalb nicht besonders auszudrücken, abgesehen davon, daß es mehr die Unter-

scheidung des Seins ausdrückt, welche dem Sein nur in Beziehung auf Anderes, nicht aber an und für sich wie die Einheit zukommt. Vor der Einheit muß also die Theilung, welche in deren Begriffsbestimmung enthalten ist, erkannt sein; diese wird aber bereits mit einem Sein und dessen Unterscheidung von anderm Sein aufgefaßt. Als Vielheit wird diese Unterscheidung und Theilung erst nach der Auffassung der Einheit erkannt; darum folgt nicht, daß wir die Einheit durch die Vielheit definirt haben. Divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis ita quod 1° cadit in intellectu ens, 2° quod hoc ens non est illud, et sic 2° apprehendimus divisionem, 3° unum, 4° multitudinem S. Thom. 1 q. 11 a. 2.

Die Einheit läßt viele Grade zu; je nachdem die Theilung stärker oder schwächer ausgeschlossen wird, ist die Einheit inniger oder loser. Zunächst kann etwas nicht blos ungetheilt, sondern untheilbar sein, und man hat die Einheit der Einfachheit. Sind unterschiedene aber nicht getheilte, sondern geeinte Bestandtheile in einem Wesen, so hat man die Einheit der Zusammensetzung, nämlich die Einigung. Aus der Einigung kann nun eine innere Einheit des Seins resultiren oder blos eine äußere, welche durch gemeinsame Beziehungen oder Thätigkeiten oder ganz und gar blos durch äußere Bande hergestellt wird. Jene innere reale Einheit, bei der das zusammengesetzte Wesen schlechthin Eins und nur beziehungsweise ein Vielfaches ist, hat Statt in der Vereinigung der Substanz mit ihren Accidenzien, der substanzialen Form mit dem Urstoffe, der Wesensbestandtheile zu einer Natur und mehrerer Naturen in einer Hypostase. In den übrigen Fällen sind die geeinten Realitäten schlechthin gesprochen viele und nur beziehungsweise Eins; wie wenn zu der künstlichen Einheit der Verstand Unterschiedenes nach einem Plane ordnet (Maschinen), oder zu der moralischen Einheit sich selbständige sittliche Wesen in dem Gebrauch der Mittel behufs Erreichung eines gemeinschaftlichen Zweckes verbinden (Gesellschaft), oder beim blosen Zusammensein, ein gemeinsamer Raum oder ein sonstiges äußeres Band mehrere Dinge zu einem Haufen vereinigt.

Von dem bisher besprochenen transscendentalen Begriffe der Einheit ist zu unterscheiden die Einzigkeit und mathematische Einheit, welche nicht allen, sondern nur bestimmten Klassen des Seins zukommen. Einzig ist was in einer bestimmten Ordnung des Seienden, in der es einzig ist, kein Anderes derselben Ordnung neben sich

hat; z. B. ein einziger Stammvater, der keinen andern neben sich hat. Die mathematische Einheit, die **Eins**, unterscheidet sich von der transscendentalen dadurch, daß sie auf die Gattung der Größe eingeschränkt ist, nämlich eine Zahl, oder vielmehr das Element aller Zahlen ist, das aber ebenso als bestimmte Zahl auftritt, wie die Zwei, Drei. Wir unterscheiden das transscendentale Eine von den beiden andern durch Betonung und Schrift, in andern Sprachen durch besondere Worte, oder vielmehr für ersteres wird meistens, weil selbstverständlich kein besonderes Wort gebraucht, für letzteres unus, εἷς. Das Erstere, die transscendente Einheit, wird nur dann betont oder besonders ausgedrückt, wenn es in offenen Gegensatz zur Theilung gesetzt d. h. definirt wird. Wie der contradictorische Gegensatz dieser Einheit die Theilung, so ist das Contradictorium der Zahl Eins die Vielheit oder Mehrheit. Die Einzigkeit unterscheidet sich von der mathematischen Einheit durch die Exclusivität, sie bedeutet: Nur Eins.

Zum Begriff der Zahl gehört 1° eine Vielheit; 2° Uebereinstimmung der Vielen in einer Art, Gattung oder in einem Sein. 3° Zusammenfassung der Vielen unter der einen Art, Gattung u. s. w. Stimmen die Vielen nicht in Etwas überein, so können sie nicht zusammengefaßt werden, wie z. B. 3 Pferde und 4 Stiere; nur dadurch kann ich sie zusammenzählen, daß ich sie unter den allgemeinen Begriff: Stück, Wesen subsumire, dann geben 3 Pferde und 4 Stiere 7 Stück. Faßt man die Dinge unter dem allgemeinen Sein zusammen, so hat man die abstracten Zahlen, wobei weiter gar kein gemeinsamer Begriff ausgedrückt zu werden pflegt, wie $3 + 4 = 7$.

Fragt man nun, ob die Zahlen existiren oder blos Begriffe sind, so ist klar, daß das Materiale der Zahl, die Vielen, und ihre Uebereinstimmung objectiv gegeben ist, das Formale aber, die Zusammenfassung, Werk des Denkens ist. Darum können die Sinne keine Zahl auffassen und die Thiere nicht zählen. Wenn daher die Elster Büffons davonflog, wenn mehr als 3 Menschen sich ihr näherten, so zählte sie nicht, sondern der sinnliche Eindruck von mehr als 3 Menschen bewirkte in ihr eine Furcht, welche blos 3 nicht erzielten.

Daß nun jedes Ding in dem transcend. Sinne Eins ist, bedarf nach der genauen Bestimmung des Begriffes keines Beweises mehr; denn

a) wäre ein Ding nicht Eins, so wäre es getheilt und in Folge dessen nicht Ding, sondern Dinge, von denen nun jedes in dem Maße ein Sein ist, als es ungetheiltes Sein hat.

b) Jedes Ding ist entweder einfach und dann untheilbar und gewiß Eins; oder zusammengesetzt und dann hat es genau in dem Maße eine Zusammensetzung und damit ein Sein, als es ungetheilt d. h. Eins ist.

## §. 2. Das Individuationsprinzip.

Die transscendentale Einheit wird noch eingetheilt in die formale oder Wesens-Einheit und in die individuelle Einheit. Die erstere besteht darin, daß eine Wesenheit in mehrere Wesenheiten, die wieder genau dasselbe wären, was sie selbst ist, nicht zerlegt werden kann. Daß sie einem jedem Dinge zukommt, ergibt sich unmittelbar daraus, daß a) jedes Ding eine Wesenheit hat, welche b) als Ganzes nie keinem ihrer Theile gleich sein kann.

Die individuelle Einheit besteht darin, daß ein existirendes Ding nicht in mehrere getheilt werden kann, die wieder dasselbe wären wie es selbst; daß mit anderen Worten Universalien als solche nicht existiren, wie Platoniker und Realisten annehmen, sondern alles Existirende nur einmal existirt, Einzelwesen, Individuum ist.

Der Beweis dafür ist einfach: Wäre Petrus z. B. mehrmals als P, P′, P″ u. s. w., so wäre $P \cong P' \cong P''$ d. h. alle Petrus ganz genau derselbe; da nun aber P, P′ P″ real verschieden sein sollen, so müßte Petrus von sich selbst verschieden, d. h. nicht Petrus sein und zwar sovielmal als er existiren soll.

Logisch kann man sich so ausdrücken: Das Universale ist ein Eines, was Vielen zukommt. Da nun Nichts unter derselben Beziehung Eines und Vieles sein kann, so muß, wenn die Einheit real ist, die Vielheit blos gedacht sein; in unserm Falle, wenn P, P′, P″ wirklich der nämliche Petrus sein soll, muß die Vielheit derselben nicht wirklich, sondern Petrus nur vielmal gedacht sein. Ist aber die Vielheit eine reale, so kann die Einheit nur logisch d. h. Mehrere nur unter denselben Begriff gefaßt sein. Wer den universalen Menschen als existirend annimmt, der muß alle Menschen für einen Menschen, die nämliche Realität unter derselben Rücksicht für Eins und Vieles erklären. Die göttliche Natur in 3 Personen ist kein Universale, sondern ein Einzelwesen, das unter einer Rücksicht real Eins, unter einer andern real Vieles ist. Darum kann aus dem Geheimnisse der allerhl. Dreifaltigkeit Nichts gegen unsere Beweisführung gefolgert werden.

Unter dem Individuationsprinzip versteht man den realen Grund, durch den ein Individuum nicht vermehrbar, nicht in mehrere theilbar ist, die nichts anders als es selbst wären. Es fragt sich also z. B., wodurch wird die Natur des Menschen, welche Vielen gemeinsam sein kann, so bestimmt, daß sie in Petrus, in Paulus individualisirt keinem andern mehr zukommen kann.

Es könnte nun scheinen, es sei am einfachsten, den außer der allgemeinen Wesenheit liegenden Accidenzien, welche die Logik als notae individuantes aufstellt, forma, figura, locus etc. jene individualisirende Bestimmung zuzuschreiben, wie dies gewisse Realisten, die Formalisten auch gethan haben. Aber daraus würde folgern, daß alle Menschen z. B., substanzial nur ein Mensch seien, der so vielmal verschieden modifizirt sich darstellte, als wir Menschen zählen. Hat aber jeder einzelne Mensch seine eigene, von der jedes andern unterschiedene menschliche Natur, so fragt es sich, wodurch dieselbe sich von jeder andern unterscheidet. Wir unterscheiden in unserer Erkenntniß allerdings die eine von der anderen durch äußere Accidenzien, da thatsächlich jede Einzelnatur sich durch eigene Accidenzien kennzeichnet; aber daß sie die Einzelheiten nicht constituiren, geht schon daraus hervor, daß man unendlich viele Einzelnaturen von ganz gleichen Accidenzien z. B. unendlich viele Menschen denken kann, welche genau dieselbe Größe, Farbe, Intelligenz u. s. w. wie Petrus haben. Diese gehören also wie zum Individuum so zur realen einzelnen Natur des Individuums: Einzelnatur und Individuum ist ja ganz identisch.

Nach vielen sehr gewichtigen Philosophen, Silv. Maurus u. A., muß eine von der realen Wesenheit verschiedene Realität als Individuationsprinzip die eine Einzelnatur, d. h. ein Individuum vom andern unterscheiden. Wir dagegen sind überzeugt, daß dadurch schon, daß die Wesenheit existirt, damit auch individuell ist, und von allen andern unterschieden; wir bedürfen also keiner neuen Realität, welche die Unterscheidung bewirke. In der That hätte auch diese Realität eine Wesenheit; nun fragen wir: Ist diese Wesenheit durch ihre eigene Realität einzeln oder nicht? Ist ersteres, so können die Wesenheiten ohne neue Realitäten individuell sein und sind letztere als überflüssig aufzugeben. Bedarf die individualisirende Wesenheit eines neuen Individuationsprinzips, so kehrt die Frage bei diesem wieder und wir bedürfen dann unendlich vieler neuer Realitäten, oder vielmehr wir können nie zur Individualisirung kommen: Nichts ist individuell. —

Aber, wendet man ein, solche Einzelnaturen, welche ganz allein durch die Realität ihrer Natur unterschieden sein sollten, wären thatsächlich durch Nichts unterschieden, also identisch, da ja die Natur in allen ganz genau sich wiederfindet. Wir wenigstens wären vollständig außer Stande, viele Menschen von ganz gleicher Beschaffenheit zu unterscheiden; aber auch der englische Verstand, selbst Gott, hätte kein Merkmal als Anhaltspunkt, die eine von der andern zu unterscheiden! Allerdings wären solche Wesenheiten logisch ganz identisch, d. h. durch keine andere Bestimmung unterschieden, als nur dadurch, daß die eine nicht die andere ist; diese Unterscheidung kommt aber von nichts Anderm, als daher, daß jede das ist was sie ist. Wer also die Dinge erkennt, wie sie sind, unterscheidet auch ohne ein besonderes Abzeichen durch Nichts verschiedene, aber durch ihre ganze Wesenheit unterschiedene Wesen; wenn es auch uns schwer fallen dürfte, sie zu unterscheiden.

Mit Berufung auf den hl. Thomas setzen Viele das Individuationsprinzip in die materia signata s. quantitate affecta. Dadurch ist Petrus ein individueller Mensch, daß die Menschheit in einem bestimmt abgemessenen Theile des Urstoffs, der schlechthin nicht allgemein d. h. vermehrbar sein kann, Verkörperung erhalten hat. Darnach können Wesen ohne Urstoff, wie die reinen Geister, nicht Spezies mit mehreren Individuen bilden; es muß jedes Individuum eine eigene Art darstellen: die geistigen Individuen müssen sich durch Wesensmerkmale unterscheiden.

Noch Andere machen die substanziale Form, oder die Diesheit (haecceitas), oder die Existenz des Dinges, oder seine bewirkende Ursache zum Individuationsprinzip. In so weit diese Ansichten von unserer abweichen, haben sie im Allgemeinen im Obigen genügende Würdigung gefunden.

Was insbesondere die substanziale Form anlangt, so gibt sie allerdings dem Dinge seine Bestimmtheit, aber nicht die individuelle sondern die spezifische. So macht die menschliche Seele, als Form des Körpers gefaßt, denselben nicht zu diesem individuellen, sondern zum menschlichen Körper; durch die Form wird ja ein Ding in eine bestimmte Klasse von Dingen, die als solche allgemein ist, gesetzt, nicht aber zu einem von den Vielen, die in derselben Klasse enthalten sind, unterschiedenen gemacht.

Daß der Urstoff das Individuationsprinzip sein müsse, wird nicht bewiesen und hat den entscheidenden Grund für sich, daß ganz

evident auch unstoffliche Wesen derselben Spezies vervielfältigt werden können. Nur die nothwendig existirende Wesenheit Gottes fordert mit der Existenz auch die Individualität, ohne welche Nichts existiren kann; eine Wesenheit aber, bei der die Existenz von außen durch eine Ursache hervorgebracht werden muß, kann von dieser Ursache so vielmal existirend gesetzt werden, als es dieser beliebt.

Die bewirkende Ursache ist allerdings der äußere Grund der Existenz und somit der Individualität, aber nicht das innere Individuationsprinzip im Einzelwesen. In der That fragt es sich dann wieder, wodurch ist denn die bewirkende Ursache individuell? Dies könnte sie allerdings wieder durch eine andere Ursache sein, aber ohne Ende kann man nicht so fortgehen.

Nach Scotus ist die haecceitas im Dinge ebenso eine eigene Formalität (s. unten) wie dessen Gattungs- und Art-Begriff. Aber abgesehen davon, daß nicht erklärt wird, durch welches Band diese 3 Formalitäten verknüpft sind, um ein Ding zu machen, halten wir eine Unterscheidung von Formalitäten nach der weiter unten zu führenden Erörterung und insbesondere der Individualität von der Wesenheit, die a parte rei, also nicht blos logisch wäre, nach Obigem für unhaltbar.

## §. 3. Das Wahre.

I. Das erste Merkmal, das sich dem Blicke bei der Erforschung der Idee des Wahren darbietet, ist das Seinsollende. Dann ist etwas wahr, wenn es das ist, was es sein soll, z. B. ein wahrer Freund, wenn er das ist, was ein Freund sein soll. Es fragt sich nun, wodurch das Sollen bestimmt wird oder welches die Norm ist, nach der man beurtheilt, was Etwas sein soll, um so mehr, als auch das was ist, was es sein soll, gut genannt wird. Offenbar werden die Forderungen für das Wahrsein vom Erkennen, wie die für das Gutsein vom Willen bestimmt d. h. wahr ist das was ist, was es nach den Forderungen der Erkenntniß sein soll; gut, was ist, wie es nach den Forderungen des Begehrungsvermögens sein soll. Die Natur des Erkenntnißvermögens verlangt aber, daß es den Objecten und demgemäß diese ihm entsprechen, wie die Natur des Begehrens erheischt, daß ihm die Objecte angemessen sind.

Wie also gut Alles ist, was dem Begehrungsvermögen angemessen ist oder sein kann, so besteht die Wahrheit in der Uebereinstimmung der Erkenntniß und der Objecte und zwar die logische (oder Erkenntniß-) Wahrheit in der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Objecte, die ontologische Wahrheit, die Wahrheit der Dinge, des Seins, von der hier zu handeln ist, in der Uebereinstimmung der Dinge mit ihrer Idee. Sie heißt wohl auch Echtheit, Richtigkeit. So ist ein wahrer, echter, rechter Freund, der seiner Idee entspricht.

Die eigentliche Idee eines Dinges ist aber die, nach welcher es gebildet ist, die Musteridee, das Ideal: Darum sind die Dinge in vorzüglichem Sinne insofern wahr, als sie den göttlichen Musterideen, nach denen sie geschaffen sind, entsprechen. Wir nennen freilich die Dinge wahr, indem wir unsere Ideen von ihnen als Beurtheilungsnorm aufstellen, was durchaus gerechtfertigt erscheint, da unsere Ideen nach den verkörperten göttlichen Ideen gebildet, von den Dingen, die nach den göttlichen Ideen geschaffen sind, abstrahirt werden. So können auch menschliche Kunstwerke wahr genannt werden nicht blos von dem Künstler, der sie nach seiner Musteridee beurtheilt, sondern auch von Andern, die sich gleichfalls entweder von dem Kunstwerke selbst oder anderswoher eine „Musteridee" gebildet haben.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Gott die höchste Wahrheit ist. Denn ein Sein ist wahr, insofern es mit seiner Idee übereinstimmt. Je höher also dieses Sein selbst steht und je höher die Idee, mit der es übereinstimmt, und je größer die Uebereinstimmung selbst, um so höher ist das Wahre. Nun ist Gottes Sein unendlich und stimmt mit der höchsten denkbaren Idee auf die vollkommenste Weise überein. Also ist er das höchste Wahre, oder um den ganzen Umfang des Begriffes der Wahrheit ihm wesenhaft zuzueignen, die höchste Wahrheit.

Er ist auch die erste Wahrheit, denn

a) Sein Sein und die Idee, nach der er sein Sein beurtheilt, und die vollständigste Uebereinstimmung beider ist das Erste von allem wahren Sein.

b) Alles was ist, ist

α) nur in wesentlichster und innerlichster Abhängigkeit von Gott.

β) Jede Idee, nach der ein Sein gemacht oder als wahr be-

urtheilt wird, ist nur ein Abbild des unendlichen Seins und der unendlichen Idee Gottes.

II. Als Gegensatz zum Wahren muß das Falsche in einer Nichtübereinstimmung zwischen Idee und Sein bestehen. Wie also logisch falsch die Erkenntniß ist, welche nicht mit dem Sein, ihrem Objecte, übereinstimmt, so ist ontologisch falsch, unrichtig, unecht, was nicht mit seiner Idee übereinstimmt. Aber wie nicht jede rein negative Difformität (Mangel an vollständiger Uebereinstimmung) zwischen Erkenntniß und Object diese schon falsch macht, sondern dazu eine positive Difformität verlangt wird, d. h. daß die Erkenntniß das Object unter der Rücksicht, unter der sie es darstellen soll, nicht darstellt, so reicht auch zur ontologischen Falschheit nicht hin, daß ein Ding mit einer beliebigen Idee nicht übereinstimme, sondern speziell nicht mit der, mit welcher es übereinstimmen soll, d. h. es muß das nicht sein, für das es ausgegeben wird oder das es zu sein scheint, für das man es wegen beider Aehnlichkeit zu halten verleitet werden kann. So kann man Zinn nicht falsches Gold, wohl aber falsches Silber, nicht jede Kopfbedeckung ein falsches Haar nennen, sondern nur diejenige, welche einem wahren Haarwuchse ähnlich, dafür gelten soll.

Daraus ist ersichtlich, daß eigentlich Nichts schlechthin falsch sein kann; denn Alles ist ja mit seiner Idee in Uebereinstimmung und **somit Alles wahr**; aber insofern ein Sein mit der Idee eines ihm ähnlichen Seins in Verbindung gebracht wird und nun das sein soll, was diese Idee verlangt, heißt es falsch. So ist ein falscher Hector ein wahrer Schauspieler, ein falscher Gott ein wahrer Götze u. s. w. Auch die Ideen können für sich nie (logisch) falsch sein, da eine jede mit ihrem Objecte nothwendig übereinstimmt; sie wird falsch genannt mit Beziehung auf ein fremdes, dem ihrigen verwandtes Object, auf das sie bezogen wird. So ist eine falsche Idee von Freiheit die wahre Idee von Ausgelassenheit oder von Parteibegünstigung.

Selbst ein logisch falscher Satz ist ontologisch wahr oder richtig, wenn er nach den grammatischen und formalen logischen Regeln gebaut ist; fehlt es selbst an der grammatischen und logischen, also an der logischen und an einer ontologischen Wahrheit, so bleibt ihm immer noch eine ontologische Wahrheit, denn er entspricht dann der Idee eines Anakoluths oder auch eines durchaus fehlerhaften Satzes.

Somit ist Alles was ist, insofern es ist, wahr; falsch ist Etwas nur insofern es nicht ist. Freilich ist das Nichtsein nicht schlechthin

identisch mit dem Falschen, wie ihre verschiedenen Definitionen schon zeigen. Nur dann ist das Nichtsein Falschheit, wenn es als ein Sein ausgegeben wird. Zudem ist das Falsche immer ein Seiendes, das nur in Bezug auf ein Anderes, das es nicht ist, aber doch zu sein scheint, falsch genannt wird.

Auf die ontologische Wahrheit läßt sich auch die moralische d. h. die Wahrhaftigkeit zurückführen, welche darin besteht, daß der freigewollte Ausdruck unserer Gedanken mit den wirklichen Gedanken übereinstimmt. Da nämlich die menschliche Rede den Zweck hat, unsere Gedanken mitzutheilen, so entspricht dieselbe ihrem Begriffe, ist ontologisch wahr, wenn wir sie nicht zu einem Ausdrucke von Gedanken machen, die wir nicht haben. Darum besteht die ontologische Falschheit der Rede, die Lüge, in einer freigewollten positiven Nichtübereinstimmung unserer Rede mit unsern Gedanken.

So ist ein Satz einer vielfachen Wahrheit und Falschheit fähig: vor Allem der logischen, wenn das Urtheil, das er ausspricht, logisch wahr oder falsch ist; sodann aber kann es auch mannigfache ontologische Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung mit seinem Begriffe haben. Er kann richtig oder unrichtig geschrieben oder gesprochen, richtig- oder unrichtig- grammatisch oder logisch oder ästhetisch gebaut u. s. w. sein.

## §. 4. Das Gute.

Wenn die Wahrheit darin besteht, daß ein Ding das ist was es sein soll, nach der Norm der vom Verstande erkannten Idee seiner Wesenheit, so ist gut was so ist, wie es sein soll d. h. nicht nur seiner nackten Wesenheit entsprechend, sondern auch der Beschaffenheit, welche dieselbe verlangt. Eine Wesenheit aber die so beschaffen ist, wie sie sein soll, ist vollkommen; darum ist Güte in ihrem absoluten Sinne mit Vollkommenheit identisch, nur daß die Vollkommenheit strict gefaßt einen höheren Grad jener Beschaffenheit bezeichnet, die die Güte ausmacht. So sagt man fast gleichbedeutend: Die Werke Gottes sind alle gut; die Werke Gottes sind vollkommen; Gott ist das unendliche Gut und: die unendliche Vollkommenheit.

Auch von der Wahrheit ist die Güte in manchen Fällen nicht zu unterscheiden; enthält ein Wesen außer der einfachen Wesenheit keine andere Ausstattung, so ist es wie es sein soll, wenn es diese

Wesenheit hat, also wenn es ist, was es sein soll. So ist ein Kreis gut, wenn er richtig, wahr ist.

Der eigentliche charakteristische Unterschied der Güte liegt in der Beziehung zu Anderm, dem es gut ist. Insofern also ist eine Vollkommenheit gut, als sie Anderm dieselbe verschaffen kann; allgemeiner, insofern sie in einer bestimmten Beziehung der Angemessenheit zu Anderm steht. Freilich sind diese beiden Momente im Begriffe des Guten nicht von einander zu trennen. Nur dadurch kann Etwas ein Anderes vollkommen machen, angemessen für es sein, als es in sich gut, vollkommen ist, und umgekehrt muß Alles, was vollkommen ist, Anderes vervollkommnen können; aber der Begriff des Guten vollständig gedacht darf nicht allein in jenes absolute Moment, die Vollkommenheit, gesetzt werden; diese gibt nur das Fundament zu dem formalen oder charakteristischen Momente: Der Beziehung der Angemessenheit für Anderes ab. So wäre denn das Gute vollständig gefaßt zu definiren: Was in sich vollkommen und Anderm entsprechend, angemessen ist.

Aristoteles (Eth. I, 1) definirt das Gute als das, wornach Alles begehrt. Offenbar ist diese Fassung nach einer Eigenschaft oder Folge der Güte bestimmt; denn nicht, weil etwas begehrt wird, ist es gut, sondern weil es dem Begehrenden angemessen ist, wird es von ihm begehrt. Aber es scheint nicht einmal charakteristische Eigenschaft des Guten zu sein, daß es begehrt werde. Denn gar Vieles ist den erkennenden Wesen angemessen, was sie nicht begehren und noch mehr den nicht erkennenden, das weder von ihnen noch von den erkennenden begehrt wird. Man darf also, damit die Definition zutreffe, nicht ein actuales Begehren sondern nur ein potenziales und nicht blos das Begehren, welches eine Lebensthätigkeit bezeichnet verstehen, sondern dasselbe im weiteren Sinne, in welchem es ein jedes Streben, eine jede Bewegung nach einem Ziele hin, bedeutet, nehmen und genauer sagen: Gut ist, wornach irgend ein Wesen streben kann. Diese Definition deckt sich dann mit der von uns aufgestellten; denn ein Wesen kann nur nach dem streben, was ihm angemessen ist, und angemessen kann ihm nur eine Vollkommenheit sein.

In der Aristotelischen Definition wird, wenn man sie in dieser allgemeinen Weise faßt, das Gute als Ziel hingestellt, und dem Ziele kommt ja auch das Gutsein in erster Linie und in vorzüglicher Weise zu. Denn das Ziel ist angemessen, bringt Vollkommenheit sowohl dem

Strebenden als auch den Mitteln, welche nicht ihretwegen sondern wegen des Zieles gut sind und begehrt werden. Jedoch schließt die Definition die Mittel zum Ziele nicht von dem Begriffe des Guten aus, denn auch auf die Mittel geht das Streben, wenn auch nicht, um bei ihnen stehen zu bleiben; darum sind sie bonum propter aliud, das Ziel bonum propter se.

Nach dem Gesagten hat es keine Schwierigkeit zu beweisen, daß jedes Ding gut ist. Denn Alles, was ist, hat eine Wesenheit und also wenigstens die aus der Wesenheit resultirende Vollkommenheit, hat also das absolute Moment der Güte. Zugleich ist es aber auch relativ gut. Denn 1. was vollkommen ist, hat als solches die Fähigkeit auch Anderes zu vervollkommnen, ist also Anderm angemessen, gut.

Aber nicht blos die Fähigkeit, sondern selbst ein Streben besitzt das Gute, sich mitzutheilen. Bonum est diffusivum sui. Denn das Seiende hat ein Streben, seinem Sein entsprechend zu wirken. Das Wirken bringt aber ein Sein und zwar ein dem Wirkenden irgendwie ähnliches Sein, etwas Gutes, hervor; und darin gerade, in der Hervorbringung eines dem Wirkenden ähnlichen Guten, besteht die Mittheilung der Güte, nicht in einer realen Emanation derselben. Es ist also klar, daß in dem Maße, als die Güte eines Wesens zunimmt, in demselben sich auch seine Mittheilsamkeit an Andere steigert. Wird dieses Streben, Anderen Gutes zu thun, ein bewußtes wie in den vernünftigen Wesen, so heißt es Güte im engeren Sinne (= Gütigkeit) und das Wesen selbst gütig.

2. In der That ist Alles was ist, entweder Ursache und vervollkommnet die Wirkung, oder Wirkung und vervollkommet die Ursache, stellt die Vollkommenheit der Ursache dar. Oder Alles was ist, ist entweder Substanz und trägt, vervollkommnet also das Accidenz, oder Accidenz und vervollkommnet das substanziale Sein durch accidentale Formen; oder Alles ist entweder Theil oder Ganzes; die Theile vervollkommnen sich aber gegenseitig — und das Ganze die Theile und die Theile das Ganze u. s. w.

Der Begriff des Guten scheint sogar sich weiter zu erstrecken als der des Seienden; denn es gibt auch ein scheinbares falsches Gut, was zwar kein Gut ist, aber doch vom Geiste als solches aufgefaßt und begehrt wird. Allerdings ist es kein reales Sein, sondern ein ens rationis, aber darum auch blos ein bonum rationis und also ganz genau insoweit gut, als es ist.

Eine sehr gewöhnliche Eintheilung des Guten ist bei den Alten bonum honestum, delectabile und utile. Die beiden ersten Arten sind Ziel, welches wegen des Genusses, den es gewährt, bonum delectabile, wegen seiner Güte an und für sich betrachtet, bonum honestum genannt wird; das bonum utile ist die Güte des Mittels. Es ist klar, daß diese Eintheilung streng genommen nur anwendbar ist auf die Güter der erkennenden Wesen; denn nur sie sind einer eigentlichen Freude an ihrem Gute fähig; spezieller soll die Eintheilung nur auf das was den vernünftigen Wesen gut ist, sich beziehen; denn nur sie haben ein bonum honestum d. h. ein Gut, das ihre Natur sei es in sich sei es mit Beziehung auf Anderes ziert; und zwar wird es im eigentlichen Sinne bonum honestum genannt, wenn es ihre sittliche Natur vervollkommnet und ziert; darum ist das bonum honestum schlechthin gesprochen dasselbe wie sittliches Gut. Aber auch die physischen Vollkommenheiten, wie Gesundheit, Kraft, Schönheit, Wissenschaft sind Güter, welche der menschlichen Natur angemessen sind und sie für Andere angemessen machen, man kann sie im Gegensatz zu den sittlichen Gütern auch physische oder natürliche nennen; nur darf man dann diese Benennung nicht auf die materiellen, sinnlichen oder gar äußern Glücksgüter, wie es der gewöhnliche Sprachgebrauch thut, einschränken.

Die sittlichen Güter können nur wahre Güter sein, die physischen auch falsche. Denn damit etwas dem Menschen in Wahrheit gut sei, muß es nicht einseitig einem Theile der Natur entsprechen, einer Fähigkeit begehrenswerth, sondern der ganzen Natur angemessen sein. Es ist aber in den zusammengesetzten Wesen dem Ganzen entsprechend, wenn es dem höheren maßgebenden Theile, in dessen Dienst die übrigen stehen, entspricht. Da nun die sittlichen Güter nothwendig der Vernunft gemäß sind, so sind sie stets naturgemäß und also wahre Güter; die physischen aber nur insofern, als sie die Natur in den Stand setzen, der Vernunft in Erstrebung der sittlichen Vollkommenheit zu dienen; werden sie ohne Rücksicht auf die Vernunft oder gar gegen die Vernunft erstrebt, dann sind es falsche Güter.

## §. 5. Das Uebel.

Als Gegensatz zum Guten besteht das Uebel absolut betrachtet in einem Mangel an einer Vollkommenheit. Offenbar ist aber nicht

jeder Mangel schon ein Uebel, wie z. B. der Mangel an Flügeln beim Menschen, der Mangel der Empfindung bei den Pflanzen; nur dann heißt der Mangel ein Uebel, wenn das Wesen das Mangelnde haben müßte, wie die Blindheit beim Menschen, die Krankheit beim Thiere. Es ist also das Uebel zu definiren als Mangel einer Vollkommenheit, die ein Wesen haben sollte. Einen höheren Grad des Uebels, zumal sittliches Uebel bezeichnet Schlechtigkeit, Bosheit. Ein Uebel für Anderes, relatives Uebel, ist Alles, was einem Anderen seine Vollkommenheit benimmt oder Anderm in irgend einer Weise unangemessen ist. Dies kann entweder von einer positiven Realität kommen, die einem Andern seine Vollkommenheit benimmt, oder von einem Mangel, der wegen der gegenseitigen Beziehung der Dinge auch unangemessen für das Andere wird. So ist der Wolf durch seine Stärke ein Uebel für das Lamm, der Eltern Trägheit und Krankheit ein Uebel für die Kinder.

### I. Subject des Uebels kann nur etwas Gutes sein.

1. Das Uebel absolut betrachtet besteht in einem Mangel einer Vollkommenheit in einem Wesen, das dieselbe haben müßte. Es setzt also das Uebel ein Wesen voraus, dem es anhaftet. Da nun jedes Wesen gut ist, so muß das Uebel in einem guten Subjecte sein.

2. Wäre auch das Subject, welchem das Uebel anhaftet, übel, so setzt es wieder ein Subject voraus, und wenn dieses nicht gut ist, wieder ein anderes u. s. f. ohne Ende. Wenn man also nicht bei einem guten Subjecte stehen bleibt, so erhält man überhaupt kein Subject für das Uebel, auch für das erste nicht.

3. Wäre das letzte Subject in keiner Weise gut, so fehlte ihm alle ihm zukommende Vollkommenheit d. h. es wäre Nichts. Das Nichts kann aber nicht Subject des Uebels sein; denn das Nichts kann keiner ihm zukommenden Vollkommenheit beraubt sein, da ihm keine zukommt.

4. Noch einleuchtender ist, daß, was Andern ein Uebel ist, ein gutes Subject voraussetzt und zwar a) wenn es durch eine positive Realität, also durch eine Vollkommenheit Anderes schädigt; b) wenn es durch ungehörigen Mangel Anderen schädlich wird; denn der Mangel kann nur in einem guten Subjecte ungehörig sein.

### II. Ursache des Uebels kann nur das Gute sein.

Vor Allem ist klar, daß das Uebel eine Ursache haben muß.

Denn nicht von selbst ist ein Wesen der ihm zukommenden Vollkommenheit beraubt; wenn es von Natur aus, von selbst derselben entbehrte, so wäre es kein Uebel; wenn der Mensch mit einem Auge geboren wird, so ist es nur darum ein Uebel, weil seine Natur zwei verlangt; verlangte sie nur eins, so wäre es kein Uebel. Mit anderen Worten: Das Uebel ist ein abnormer Zustand, der nicht durch die normal wirkende Natur des Dinges sondern durch eine äußerliche, störende Ursache herbeigeführt werden kann. Diese Ursache kann nur gut sein; denn Ursache sein kommt nur dem Seienden, also dem Guten zu und spezieller ist gerade die Ursächlichkeit des Seienden eine große Vollkommenheit, die nur dem Guten zukommt.

Freilich wirkt Alles seinem Sein gemäß, agere sequitur esse; wie das Ding ist, so wirkt es, also das Gute Gutes, das Uebel Uebeles, das Böse muß vom Bösen gewirkt werden. — Allerdings wirkt das Uebel so wie es ist d. h. wie es in sich ein Nichts ist, so kann es auch nur Nichts hervorbringen. Der Umstand, daß es der Mangel einer naturgemäßen Vollkommenheit ist, macht es zum Wirken nicht kräftiger. Wohl aber verlangt dieser Umstand, wie wir sahen, eine positive Ursache, die also nur das Gute sein kann. Wie aber Gutes Böses hervorbringen kann, zeigt der folgende Satz.

III. **Das Gute kann das Uebel nicht kraft eigener Tendenz (per se), sondern nur nebenbei** (per accidens) **hervorbringen.**

Denn aus sich, nach immanentem Triebe, kann das Gute nur nach Gutem streben, das Sein nur Sein hervorbringen. Die erkennenden Wesen können nur Gutes, ihnen Angemessenes begehren und die unvernünftigen streben ihrer natürlichen Anlage entsprechend nur nach den besten Zielen, welche ihnen der Schöpfer vorgesteckt hat. Bewirken sie also Uebeles, so geschieht dies per accidens, dadurch daß a) ihre Wirksamkeit selbst gehindert wird wie wenn die Bewegungskraft des Menschen erlahmt, sei es daß die Kraft in sich nachläßt, sei es daß sie ein ungeeignetes Werkzeug findet oder auf einen ungeeigneten Stoff stößt, oder b) dadurch, daß ihre gute Wirkung einem Andern schädlich wird, wie die sehr vollkommene Kraft des Wolfes dem Lamme zum Verderben gereicht.

Bemerkung. In dem bekannten Satze: Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu bezeichnet causa nicht die bewirkende Ursache, sondern die ein Sein constituirenden Momente und

der ganze Satz hat den Sinn, wenn auch nur Etwas von dem fehlt, was das Ding haben muß, so ist es schon nicht mehr vollkommen, gut; damit es dieses sei, muß Alles vorhanden sein, was zum Sein des Wesens gehört.

Die Wahrheit dieses Satzes wird von der Erfahrung nur zu sehr bestätigt, da es ungemein leicht ist, sich selbst und Anderes zu verschlechtern, aber sehr schwer zu verbessern; leicht ist es zu zerstören, was mit großer Mühe aufgebaut worden. Gar rar ist das vollkommen Gute: „Nichts vollkommen unter der Sonne." Das Mittelmäßige, dem Dieses oder Jenes am vollkommen Guten fehlt, ist die Regel.

---

## Drittes Kapitel.

## Die höchsten Gattungen des Seienden.

Bei der Zurückführung eines jeden bestimmten Seins auf immer höhere Begriffe kommt man endlich auf einen Gattungsbegriff, der auf einen höheren nicht mehr zurückgeführt werden kann. Denn wenn man auch Alles auf das Sein und die Transscendentalbegriffe reduciren kann, so sind doch diese Begriffe keinen bestimmten Klassen des Seins (Gattungen) eigenthümlich, sondern kommen Allem zu; die höchsten Kategorien des Seienden sind die höchsten Gattungsbegriffe. Die Ontologie würde ihre größte Allgemeinheit wahren, wenn sie auf jene allem Sein zukommenden Bestimmungen sich beschränkte und die Behandlung der höchsten Seinsklassen besondern Wissenschaften zuwies; wie denn auch thatsächlich einige derselben wie Raum und Zeit gewöhnlich in der Kosmologie, die Vermögen und Fertigkeiten in der Psychologie u. s. w. behandelt werden. Da aber der Stoff, den wir in der speziellen Metaphysik zu bewältigen haben, schon sehr groß ist, so halten wir es für angemessener und zugleich für consequenter, hier alle im Zusammenhange darzustellen.

## Substanz und Accidenz.

### §. 1. Die Substanz.

Den ersten unvollkommenen Begriff der Substanz erhalten wir durch die Erfahrung, zumeist durch die innere angeregt. Wir betrachten nämlich in uns einen Wechsel von Zuständen, die wir alle als die unsrigen erfahren; so bilden wir uns den Begriff von unserem Ich als dem beständigen Subjecte aller inneren wandelbaren, kommenden und gehenden Leiden und Thätigkeiten. Dieselbe Idee weckt auch die äußere Erfahrung, die uns Körper darbietet, welche bald diese bald jene Gestalt, Farbe, Temperatur, Bewegung u. s. w. haben. Wir werden dadurch veranlaßt uns ein Subject zu denken, das immer dasselbe, doch sehr verschiedene Eigenschaften, Bestimmtheiten erhalten kann. Jenes bleibende Subject nun, welches den wandelbaren Zuständen untersteht, sie trägt, nennt man Substanz (ὑποκείμενον, substantia) und die wechselnden Zustände, welche ihm zufallen, in ihm sich ereignen, haben den Namen der Accidenzien (accidens, συμβεβηκός) erhalten.

Vergleicht man nun die Substanz und diese ihre Accidenzien genauer mit einander, so findet man zunächst, daß die Wandelbarkeit nicht zum Wesen des Accidenz gehört; denn Farbe, Bewegung, Denken würden immer Zustände eines Subjectes und nicht (anderes Sein tragende) Subjecte sein, wenn sie auch unveränderlich einem Subjecte innewohnten. Ihr Wesen besteht also in dem Inhäriren, in der Abhängigkeit ihres Seins von einem Subjecte als Träger derselben. Man kann das Accidenz also allgemeiner als ens in alio definiren. Dieses Andere könnte nun möglicher Weise wieder einem Andern inhäriren wie thatsächlich die Farbe in der Ausdehnung inexistirt, welche ihrerseits wieder ein tragendes Subject, welches ausgedehnt ist, fordert. Aber es ist einleuchtend, daß nicht Alles, was existirt, einem Andern inhäriren kann. Denn dieses Andere inhärirte dann auch einem Andern und wäre also kein Anderes. Oder: Wenn Alles Anderem inhärirt, so bleibt Nichts übrig, dem es inhäriren könnte. Wenn also nicht Alles in Anderem inexistiren kann, so muß es Etwas geben, das in sich existirt. Dieses Insich- oder Fürsichsein ist denn das eigentliche Wesen der Substanz.

Zu demselben Begriffe führt aber auch die erste Definition: Subject inhärirender (wandelbarer oder unwandelbarer) Zustände. Denn nur dann kann ein Sein in Wahrheit Subject von Zuständen oder allgemeiner von inhärirendem Sein genannt werden, wenn es nicht selbst wieder von einem Andern getragen wird d. h. wenn es letztes Subject aller Bestimmtheiten eines Wesens ist. Das letzte Subject der Accidenzien kann aber nicht in einem Andern, sondern muß in sich existiren. Und das Insichexistiren ist gerade allein der Begriff, welcher das Subject von Affectionen zur Substanz macht. Denn man kann sich Substanzen, d. h. in sich und nicht in einem Andern existirende Wesen denken, welche durchaus keine Accidenzien tragen; und wenn auch endliche Substanzen mannigfacher accidentaler Vollkommenheiten bedürfen, um zu wirken und sich zu entwickeln, ja die körperlichen Wesen kraft ihrer Körperlichkeit bestimmte Accidenzien wie Ausdehnung, Gestalt fordern, so hat doch die unendliche Substanz die ganze Fülle ihres Seins und Wirkens ohne accidentale Vervollkommnung.

Zu genauerer Präcisirung der Substanz fügt Aristoteles zu der hier gegebenen ontologischen Bestimmung noch eine logische hinzu und erklärt sie als ein Sein, was nicht in Anderem ist, und auch nicht von Anderem ausgesagt wird. Denn im eigentlichen Sinne (*πρώτως και μάλιστα*) seien nur die *οὐσίαι πρῶται* Substanzen; die *οὐσίαι δεύτεραι*, welche zwar auch nicht in Anderem sind sondern in sich, nämlich die Universalideen von den Substanzen, werden doch von Anderm ausgesagt, wie Mensch von Sokrates und Plato, während dieser Mensch, Sokrates, weder in Anderm ist noch von Anderem ausgesagt wird. In erster Linie sind also die Einzelwesen, die individuellen Substanzen die eigentlichen Substanzen. In zweiter Linie und mit Rücksicht auf diese ersten Wesenheiten werden auch die Universalien, die allgemeinen Ideen von substanzialen Wesenheiten, Substanzen genannt. Diese Bestimmung Aristoteles hat Bedeutung durch ihren Gegensatz zu Plato's Lehre, welche die Universalien für die eigentlichen und ersten Wesenheiten ausgab und die Einzelwesen als *δεύτεραι οὐσίαι* erst durch Theilnahme an jenen reale Substanzen werden ließ.

Desgleichen dient es zur bestimmteren Fassung des Accidenz und damit auch der Substanz, wenn man zu dessen ontologischer Bestimmung der Inhärenz in Anderm die logische der Aussagbarkeit von Anderm hinzufügt. Erst dadurch wird das Accidenz vom Theile unterschieden, der auch in Anderm ist, wie die Hand am Menschen, die Atome in einer chemischen Verbindung; aber dieses sind (Theil-)Substanzen und nicht Accidenzien, weil sie vom Ganzen nicht ausgesagt werden können.

Daß auch das Insichsein und in einem Andern sein nicht von einer rein örtlichen Inhärenz zu verstehen sei, geht aus der ganzen obigen Entwickelung der Begriffe hervor. Wenn ferner das Sein des Accidenz von der Substanz getragen wird, von ihrem Sein abhängig ist, so ist dasselbe es nicht wie eine Wirkung von ihrer bewirkenden Ursache, sondern wie ein in sich haltloses Sein von seinem stützenden Subjecte; es bedarf die Substanz, wenn auch ihr Sein vielleicht von einer bewirkenden Ursache hervorgebracht und also als Wirkung von dieser abhängt, nicht einer inneren Stütze ihres Seins, sondern hat ihren Halt in sich — darum wird die Substanz schlechthin *οὐσία* genannt d. h. das Sein ihr schlechthin beigelegt und dieser Name mit Wesenheit und Natur ziemlich gleichbedeutend gebraucht.

Begrifflich sind sie allerdings verschieden, denn die Substanz ist das letzte Subject aller Zustände des Wesens, die Wesenheit und Natur das letzte innere Prinzip des Seins und Wirkens desselben. Die Natur und Wesenheit denken wir uns also als bestimmendes, spezifizirendes innerstes Prinzip des Seins und Wirkens, die Substanz als den materialen von innerer Causalität unabhängigen Urgrund des Seins und Wirkens, aus welchem die accidentalen Bestimmungen entweder real dimaniren oder als dimanirend gedacht werden. Da nun aber in Wirklichkeit das bestimmte Sein wie Menschsein von seinem existirenden Sein nicht verschieden ist, so ist das letztere innere, bestimmende Prinzip des Seins des Dinges von dem letzten stützenden Grunde dieses Seins nicht verschieden, die Substanz ist Wesenheit und Natur (natürlich nur bei substanzialen Wesen).

Nach Locke ist der Begriff der Substanz ohne allen objectiven Werth, nur darum von uns als unbekanntes Substrat verschiedener Affectionen, die wir immer zusammen wahrnehmen, erdichtet, weil wir deren Coexistenz nicht erklären können.

Wahr ist, daß wir die Substanz als ein in sich bestehendes Sein nicht wahrnehmen können; wahr auch, daß wir nicht durch die Sinne unmittelbar aus der Verbindung mehrerer sinnlicher Qualitäten auf eine einheitliche Substanz als Träger derselben schließen können; aber daß es eine Substanz überhaupt geben müsse, ist eine unabweisbare Forderung des Verstandes. Denn die wahrgenommenen Affectionen sind entweder in sich oder in einem Andern; in ersterem Falle haben wir eine Substanz, in letzterem fragt

es sich, ob das Andere in sich ist oder in einem Andern u. s. w. ohne Ende, wenn man nicht bei der Substanz stehen bleibt. Ohne Ende darf man aber nicht fortgehen, weil man dann keinen Halt nicht einmal für die ersten Affectionen hat; denn was in diesem logischen Fortgange das Letzte ist, ist in Wirklichkeit das Erste; wird also nicht ein Letztes erreicht, so hat man keinen ersten Halt für die beobachteten Affectionen.

Freilich können wir nicht sagen, worin die Substanzialität der verschiedenen Weltdinge besteht, und insofern muß unser Verstand einen unbekannten Träger für die Qualitäten fordern; derselbe ist aber im Allgemeinen sehr bekannt, da wir einen Substanzbegriff haben, der nicht blos von dem des Accidenz, sondern von allen verwandten Begriffen (s. ob.) sehr verschieden ist. So werden wir auch durch die Existenz der Dinge zur Bildung des Begriffes der Causalität hingedrängt, ohne im einzelnen Falle dieselbe zu kennen. Es ist aber auch nicht zuzugeben, daß wir blos Affectionen der Dinge wahrnehmen; allerdings nehmen wir die Dinge durch die Affectionen wahr; das Wahrgenommene ist aber weder Substanz noch Accidenz, z. B. weder Seele noch Denken, weder Körper noch weiße Farbe, sondern das Concrete: denkendes Wesen, das Weiße. Durch Zerlegung bildet sich mehr oder weniger reflexe der Verstand die beiden entgegengesetzten Begriffe der Substanz und des Accidenz.

Bemerkung. Es zeigt von einer stark um sich greifenden Verflachung des Denkens, daß man so häufig (Dynamismus) des Substanzbegriffs ganz und gar entrathen zu können glaubt und Kräfte als Wesen der Dinge annimmt ohne Subjecte nöthig zu haben, die kräftig sind. Eingeleitet wurde diese Richtung in England durch Locke, in Deutschland durch Kant, der das Ding an sich nicht leugnete, aber es doch unserer Erkenntniß vollständig entrückte. Fichte ging consequent weiter und machte das Ich zu bloßer Thätigkeit. Hegel machte die ganze Welt zum Werden, Schopenhauer zum (unvernünftigen) Wollen. Einen Grund für die Eliminirung der Substanz glaubte man gerade nicht vorbringen zu müssen. Schaller hat folgenden geltend gemacht: Wenn man für die Thätigkeit einen Träger postulire, so mache man die Thätigkeit zu einer Eigenschaft des Unthätigen: ein offenbarer Widerspruch. Aber er sollte bedenken, daß nicht das Unthätige sondern das Thätige das Subject der Thätigkeit ist. Freilich wenn wir die

Substanz allein für sich nehmen, ist sie nicht durch sich sondern eben durch eine accidentale Bestimmung thätig; besteht nun kein realer Unterschied zwischen Substanz und Thätigkeit, so ist unmittelbar klar, daß das Thun Eigenschaft des Thätigen und nicht eines Unthätigen ist. Ist aber das Thun unterschieden von der Substanz, so emanirt sie zunächst ein Sein aus sich, das Thätigkeit ist, und so ist sie wenigstens mittelbar ein thätiger Träger. Es ist aber weiter zu bedenken, daß die Substanz, insofern sie ihrer Thätigkeit gegenübergestellt wird, durchaus keine Thätigkeit zu entwickeln hat; man kann sie in gewissem Sinne unthätig nennen; denn der Einfluß, den das Accidenz von ihr erfährt, besteht nicht in einer Thätigkeit d. h. bewirkender Ursächlichkeit, sondern eben im Tragen, Stützen, Halten seiner unselbständigen Realität. Darum würde der Schaller'sche Satz auszusprechen sein: Die Thätigkeit findet ihren Träger in einem unthätigen Subjecte — worin nicht der mindeste Widerspruch liegt. Es wäre ein Widerspruch, wenn die Thätigkeit eine Eigenschaft des Subjectes, das mit seinem Accidenz (hier Thätigkeit) zusammengedacht ist, sein soll und dieses so zusammengesetzte Ding doch unthätig zu nennen wäre.

## §. 2. Die Hypostase und Person.

Beide Begriffe gehören zu denjenigen Vernunftbegriffen, welche erst die Offenbarung im menschlichen Geiste geweckt und ausgebildet hat. Denn der Begriff und Name ὑπόστασις, suppositum, kommt im natürlichen Verkehr entweder gar nicht oder doch in ganz anderm Sinne wie in der Theologie vor. Auch ist der Begriff der Person nach vulgärem Sprachgebrauch nur verwandt mit dem theologischen Begriffe; denn sowohl die Rolle, die Einer spielt, die Stellung, die Jemand einnimmt, die Berechtigung, die Einer namentlich unvernünftigen Wesen, den Sachen, gegenüber hat u. s. w., drücken nicht das physische Moment, welches im theologischen Begriffe der Person (und Hypostase) liegt, aus. So sehr liegt der Begriff der Hypostase als einer mit der Einzelsubstanz noch nicht gegebenen Vollkommenheit natürlicher Erfahrung ferne, daß, wie Anastasius Sinaita u. A. klagen, die christologischen Häresien der ersten Jahrhunderte alle auf Aristoteles sich stützen. Zur Bildung der Namen und Begriffe wurde die christliche Spekulation durch die Geheimnisse der Menschwerdung und der allerhl. Dreifaltigkeit veranlaßt. Durch sie erhielt der Glaubensatz,

daß in Christus zwei Naturen und doch real nur Einer und in Gott Drei und doch real nur eine Natur anzuerkennen sind, die präzisirteste Formulirung: dort 1 Hypostase und 2 Naturen, hier 3 Hypostasen und 1 Natur. Was wir also unter Hypostase zu verstehen haben, wird sich uns ergeben, wenn wir zusehen, wodurch sich die göttliche und menschliche Natur von dem Einen, der Hypostase ist, und die göttliche Natur von den Dreien, welche Hypostasen sind, unterscheidet. Die menschliche Natur in Christus und seine göttliche haben sich nicht selbst, sondern der Eine hat sie; sie sind nicht vollständig in sich, sondern in dem Einen, der durch sie Gott und Mensch ist. Desgleichen gehört die göttliche Wesenheit in der Trinität nicht sich selbst, sondern dem Vater, dem Sohne, dem hl. Geiste; sie ist nicht ganz und gar in sich, sondern in Dreien, die zwar nicht real von ihr, aber doch unter sich verschieden sind. Es ist also klar, daß das Wesen der Hypostase das Insichsein, Sichselbsthaben, ausmacht. Aber diese generische Bestimmung reicht nicht aus, da es sehr viele Arten und Grade des Insich- und In einem Andern-Sein des Sichselbsthaben und Gehabtwerden gibt. Vor Allem ist ein reales und physisches Insichsein, Sichselbsthaben, nicht etwa nur ein moralischer Besitz oder eine logische Zugehörigkeit zu denken; denn Christus ist durch die eine Hypostase bei zwei real verschiedenen Naturen real und physisch Einer; die menschliche (und göttliche) Natur besitzt er nicht mit moralischem oder gedachtem dominium, sondern sie ist sein physisches Eigenthum, er hat sie in realer Einheit; die von Nestorius zugestandene Union durch moralische Beziehung steht mit der Einigung in einer Hypostase in direktem Widerspruche. Aber auch das physische Insichsein und Sichhaben läßt viele Abstufungen zu. Schon jede Substanz ist in sich, hat sich selbst, noch mehr eine ganze Natur; wie z. B. die menschliche Natur Christi und mehr die göttliche Natur, welche sich so sehr selbst hat, in sich selbst ist, daß die Andern, in denen sie ist, die sie haben, von ihr real nicht verschieden sind. Es besteht also bestimmter die hypostatische Vollkommenheit in dem denkbar *höchsten* Grade des *Insichseins*, des *Sichselbsthabens*, nämlich in einer Bestimmung, die selbst dem absolutesten, unabhängigsten und selbständigsten Sein, der göttlichen *Wesenheit* noch abgehen kann.

Gleichzeitig zeigt aber auch die unendliche Vollkommenheit der göttlichen Natur, welche nicht Hypostase ist, daß die hypostatische Vollkommenheit einer ganz anderen Ordnung des Seienden angehört wie

die wesentliche (oder accidentale) Vollkommenheit, deren Grad die Natur bestimmt. Beide Ordnungen laufen unabhängig nebeneinander her, indem z. B. das menschliche Denken in der Vollkommenheit seines Wesens unendlich über dem Sandkorn steht, hingegen als Accidenz den niedrigsten Grad des Insichseins, das dem Sandkorn in hohem Grade zukommt, besitzt. Desgleichen steht die menschliche Natur in Christo dem Insichsein nach tiefer, als die unsrige, übertrifft dieselbe aber unermeßlich in Vorzügen, welche das Sein der Natur betreffen.

Nachdem wir so das characteristische Merkmal der Hypostase nur aus dem Glauben endgültig erkannt haben, können wir die Naturdinge darauf mit Sicherheit beurtheilen. Wenn eine Hypostase ein vollständig in sich seiendes Wesen sein muß, so kann vor Allem kein Accidenz, keine substanziale Form, auch kein Urstoff, aber auch keine substantia secunda, sondern nur die prima, von der diese ausgesagt wird, Hypostase sein. Die individuelle Substanz kann aber entweder eine ganze wie Mensch oder eine unvollendete Natur sein wie Leib und Seele. Da die unvollendete Natur im Ganzen als Theil ist, so kann nur die vollendete ganze Natur Hypostase sein; so der Mensch, nicht aber Leib oder Seele. Und selbst nach der Trennung der Seele vom Leib wird diese in dem Maße des gänzlichen Insich- und Fürsichseins der Person immer ermangeln, als sie noch Beziehung zu der ganzen Menschennatur behält, welche Beziehung inniger ist in der Voraussetzung der Auferstehung als ohne dieselbe. Die Hypostase muß also eine vollendete Natur sein, nicht eine Substanz, welche actualer oder potentialer Theil eines realen Ganzen ist. Und selbst wenn es eine vollendete Natur ist, so darf sie nicht von einem Andern als dessen Natur angenommen werden und nicht Andern, wenn auch real, gemeinsam sein. So läßt sich die gewöhnliche Definition der Hypostase aufstellen: Eine individuelle Substanz, welche vollendete Natur und gänzlich in sich ist. Hinreichend ist aber, wie wir sahen, das letzte Merkmal: Ein Wesen, das gänzlich in sich ist oder, das sich ganz und gar selbst hat.

Aus den Geheimnissen der Menschwerdung und Dreifaltigkeit kann man auch eine andere sehr gewöhnliche Bestimmung der Hypostase: die Unmittheilbarkeit (esse incommunicabile) ableiten; denn dadurch ist die Menschheit Christi nicht Hypostase, daß sie dem Logos zugetheilt ist; desgleichen wird die göttliche Natur dem Sohne und dem hl. Geist mitgetheilt, was von der Hypostase nicht gilt.

Da es aber verschiedene Arten der Mittheilung gibt, von denen die durch bewirkende Causalität die gewöhnlichste ist, so müßte die Unmittheilbarkeit, um als character hypostaseos zu gelten, noch näher bestimmt werden als Unmittheilbarkeit an ein Subject, in dem sie existirt. Dann kommen wir aber auf unsere obige Definition. Gleiches gilt von der Unabhängigkeit, in die Scotus die Persönlichkeit setzt; und zudem kann der göttlichen Natur schwer die Unabhängigkeit im gewöhnlichsten und eigentlichsten Sinne abgesprochen werden; ebenso wenig wie auch die Ganzheit, in welche Andere die Persönlichkeit setzen.

Ist die Hypostase ein vernünftiges Wesen, so heißt sie Person, wenngleich die Griechen ὑπόστασις meist identisch mit Person nehmen. Die Lateiner nennen das Wesen, das in oben beschriebener Weise in sich existirt, ohne vernünftig zu sein, suppositum, und das Insichexistiren selbst subsistentia, suppositalitas.

Ob die Subsistenz von der Natur, welche ein Suppositum hat, real oder nur logisch verschieden sei, ist eine schwer zu entscheidende Streitfrage. In der allerhl. Dreifaltigkeit kann wegen der metaphysischen Einfachheit Gottes natürlich das Personsein nicht eine neue zu der göttlichen Natur hinzukommende Realität sein; wohl aber wäre es denkbar, daß, wie die Thomisten und andere große Theologen, Suarez, Vasquez, Lugo, Ruiz annehmen, die menschliche Natur erst durch eine besondere Realität zur Person werde, weil dadurch einigermaßen erklärlich werde, wie die Menschheit Christi nicht Hypostase, sondern physisch und real der Hypostase des Logos gehöre; durch Abgang einer hypostatischen Realität in der menschlichen Natur scheint allerdings erst eine reale Einigung begreiflich.

Ein sehr häufig vorkommender Satz ist: Actiones sunt suppositorum, d. h. den Hypostasen werden die Handlungen zugeschrieben. Freilich ist die Natur Prinzip der Thätigkeit; aber da die Natur als solche sich nicht selbst gehört, sondern der Hypostase, die die Natur besitzt, so sind der Hypostase auch alle Handlungen und Zustände der Natur; wie die Natur nicht für sich ist, so handelt sie auch nicht für sich. Für sich ist die Hypostase, sie handelt durch ihre Natur als ihr Werkzeug oder ihr Thätigkeitsprinzip; die Hypostase ist das principium, quod operatur, die Natur das principium quo operatur hypostasis. So darf man, wenn man genau sprechen will,

nicht sagen: die Seele denkt, der Arm bewegt sich, sondern der Mensch denkt durch die Seele, der Mensch bewegt seinen Arm u. s. w.

Locke, Cartesius, Wolf, Kant und in neuerer Zeit Günther setzen die Persönlichkeit in das Selbstbewußtsein. Nun ist allerdings die Vernünftigkeit und das damit gegebene Selbstbewußtsein das, wodurch sich vernünftige Hypostasen, Personen, von bloßen unvernünftigen supposita, nicht aber die Hypostase von der Nichthypostase unterscheidet.

Nach dieser Fassung der Persönlichkeit würde es in Gott wie nur ein Selbstbewußtsein, so auch nur eine Person, und in Christus, wie zwei Selbstbewußtsein, das göttliche und menschliche, so auch zwei Personen geben. Und doch muß nach jenen Geheimnissen der Personenbegriff im (physischen Sinne) normirt werden, denn nur die Offenbarung hat den Begriff in diesem Sinne in uns geweckt und präcisirt. Auf rein natürlichem Gebiete ist allerdings die Geistigkeit und dessen wesentlichste Bethätigung das Selbstbewußtsein der höchste Grad des Fürsichseins, des Insichseins, des Sichselbstgehörens; und weil wirklich nach richtigem Gefühle jene psychologische Fassung die Persönlichkeit ebenso in die vollendetste Stufe des Sichseins, wie wir sie aus den Geheimnissen selbst abgeleitet haben, setzte, so kam sie bei alleiniger Berücksichtigung der natürlichen Verhältnisse auf jene einseitige Fassung; der Glaube zeigt uns, daß es über das Selbstbewußtsein hinaus noch viel höhere Stufen des Insichseins gibt, im Vergleich zu denen selbst das Selbstbewußtein als unpersönlich gilt. Dabei ist aber auch noch zu bemerken, daß nicht das Bewußtsein selbst, sei es das actuale oder das habituale das Fürsichsein, worin die Persönlichkeit besteht, ausmacht, sondern nur als dessen Manifestation und thätigen Ausdruck gelten kann. Denn das Personsein ist ein substanziales Sein und zwar auf der höchsten Stufe der Substanzialität. Allerdings hat ein Wesen, das sich im Selbstbewußtsein selbst zu erfassen vermag, die größtmögliche Immanenz oder Selbstheit der Thätigkeit; denn wenn schon jede Lebensthätigkeit vom Lebenden ausgeht und auf ihn zurückgeht, und so eine Selbstthätigkeit ist, so bleibt das erkennende und besonders vernünftige Leben in besonderer Weise bei sich, selbst wenn es auf äußere Objecte gerichtet ist; ist aber das Erkennende auch noch Object der Erkenntniß, wie im Selbstbewußtsein, so hat sie die größte Selbstheit, das größte Fürsich- und Insichbleiben. Da nun das Wirken dem Sein entspricht, jedenfalls nicht vollkommener sein kann als dieses sein adäquates Prinzip, so ist das Selbstbewußtsein die stärkste Bethätigung des Insichseins, es ist der größtmögliche (im Gebiete der natürlichen Erkenntniß) Ausdruck des Fürsichseins, und ein Wesen, das desselben fähig ist, hat jenen Grad des Fürsichseins, der unter den natürlichen Dingen zum Personsein hinreicht.

Boethius stellt als Definition der Person auf: naturae rationalis individua substantia. Dieselbe ist, wie sie den Worten nach liegt, falsch; denn sowohl die eine göttliche Wesenheit in der allerhl. Dreifaltigkeit, als auch die menschliche Natur in Christus ist Substanz, individuell und vernünftig und doch sind sie nicht Person. Durch mannigfache Kunstgriffe hat man jedoch dieselbe mit dem christlichen Dogma in Einklang zu bringen gesucht. Wenn Boethius Christ war, so ist es sachgemäß, ihn mit der richtigen Lehre in Einklang zu bringen; waren ihm aber die christlichen Geheimnisse unbekannt, so ist seine Definition zu weit und wird falsch, wenn sie exclusiv und als absolut giltige Bestimmung für

alle Personen gelten soll. Ohne Offenbarung konnte man sich mit jenem Merkmale zur Bestimmung des Begriffes begnügen, wenn man nur die Individualität als die höchste bekannte Stufe des Fürsichseins nahm; wird individua substantia nicht in diesem emphatischen Sinne genommen, so geht die Definition, wenn man nicht completae zu naturae fügt, streng genommen selbst auf die menschliche Seele, welche Einzelsubstanz von vernünftiger, oder einer vernünftigen Natur, genannt werden kann, und gewiß nicht Person ist. Da es aber thatsächlich nach den Aufschlüssen der Offenbarung noch eine höhere Stufe des Insichseins gibt, als die Einzelsubstanz einer vernünftigen Natur, in dem Sinne wie der angenommene Mensch oder die Seele es ist, so können sie auf den Vorzug des Personseins keinen Anspruch machen.

## §. 3. Die Accidenzien im Allgemeinen.

Es ist hier nicht die Rede vom logischen accidens, welches als eines von den 5 *κατηγορούμενα*, praedicabilia, eine Klasse der Universalideen oder Aussagen, nicht die Dinge, bezeichnet und insbesondere den wesentlichen (*εἶδος*) Aussagen und dem, was einem Dinge wenn auch nicht wesentlich so doch eigenthümlich (proprium, *ἴδιον*) ist, als das Zufällige entgegensteht. In der Ontologie ist von dem physischen Accidenz zu handeln, welches als Sein in Anderm der Substanz, nicht der Wesenheit entgegengesetzt ist und sowohl *ἴδια* als (logische) *συμβεβηκότα* umfaßt, während das (logische) Zufällige sogar Substanzen bezeichnen kann, wie den Schweif des Thieres in Bezug auf seine Wesenheit und nothwendigen Eigenthümlichkeiten. Das ontologische Accidenz umfaßt die große Klasse des Seienden, welches nicht Substanz ist, ist also neben der Substanz die andere *κατηγορία*, die aber behufs klarerer Unterscheidung in 9 andere Klassen eingetheilt wird, welche mit der Substanz die 10 Aristotelischen Kategorien bilden. Ueber deren Angemessenheit ließe sich Manches sagen und verschiedene andere Eintheilungen des Seienden könnten geltend gemacht werden, wie ja selbst Aristoteles nicht immer dieselbe Zahl annimmt. Doch sind die Aristotelischen so allgemein recipirt, daß kein Grund vorhanden ist, von ihnen abzugehen. Von manchen derselben braucht nichts Besonderes gesagt zu werden, da für sie das von den Accidenzien überhaupt zu Bemerkende hinreicht.

So ist z. B. der habitus (nicht zu verwechseln mit dem habitus als Fertigkeit) wie Bekleidet-, Geschmücktsein nur eine äußere Beziehung; der situs wird hinreichend durch die Behandlung des Raumes und der Beziehung erklärt; actio und passio müssen bei der Besprechung der Beziehung der Causalität erörtert werden. So

bleiben noch als selbstständige Kategorien neben der Substanz übrig: Qualität, Quantität, Beziehung, Raum und Zeit.

Zum näheren Verständniß des Accidenz und seines Verhaltens zur Substanz, welches im Allgemeinen bei der Erörterung des Substanzbegriffes schon hinreichend dargelegt wurde, dienen noch einige von den Alten aufgestellte Sätze:

I. Das Sein wird von der Substanz und vom Accidenz nicht eindeutig, sondern analog ausgesagt und zwar mit analogia attributionis. Damit ist nicht gesagt, daß das Accidenz etwa nur tropisch seiend genannt würde, sondern es hat zwar ein wahres Sein in sich, aber nur in Abhängigkeit von dem Sein der Substanz; darum muß in seiner Definition immer die Substanz das analogon princeps auftreten, nicht umgekehrt. Den eigentlichen Grund der analogen Aussage des Seins haben wir oben angegeben. Darnach ist auch zu verstehen:

II. Das Accidenz ist kein Sein, sondern das Sein eines Seins, *ὂν ὄντος* und

III. Das Accidenz ist nicht das, was ist, sondern wodurch etwas ist und es wird nicht, sondern durch dasselbe wird ein Subject so beschaffen. Da nämlich das, was schlechthin ist, nämlich das dessen Sein gedacht werden kann, ohne in den Begriff ein Anderes aufzunehmen, nicht das Accidenz sondern die Substanz ist, so ist sein Sein nur eine Bestimmung der Substanz, wodurch sie weiß, groß u. s. w. ist und wird. Denn das Werden folgt dem Sein.

IV. Das Sein des Accidenz ist das Inhäriren. Natürlich ist damit nur die allgemeine Natur aller Accidenzien, nicht das spezifische Sein der verschiedenen Arten bezeichnet; denn gewiß ist z. B. der Verstand noch etwas Anderes, als daß er der Seele inhärirt. Es soll nur gesagt sein, daß das Accidenz kein selbstständiges, sondern nur ein der Substanz inhärirendes Sein hat. Es ist aber etwas genauer zu bestimmen, worin die Inhäsion besteht und, was damit zusammenhängt, ob sich durchaus keine Unterscheidung des Seins des Accidenz von dem der Substanz denken läßt.

Die Scholastiker theilten die Accidenzien in absolute und modale und schrieben den ersteren ein von der Substanz unterschiedenes Sein zu, die letzteren ließen sie aber nur logisch von ihr unterschieden sein. Zu den ersteren gehören z. B. die Quantität der Körper, die Vermögen der Seele, wenigstens nach dem hl. Thomas.

Zu letzteren sind die Bewegung, die Lage eines Körpers, die Zeitlichkeit und Räumlichkeit zu rechnen. Bei ersteren besteht die Inhäsion in einer realen Abhängigkeit des Seins des Accidenz von der Substanz als Seins-Träger. Die Substanz emanirt mit Naturnothwendigkeit jene ihre accidentalen Vervollkommnungen nicht etwa einmal und momentan, sondern so lange sie und die Accidenzien selbst sind. Denn letztere bedürfen eines fortgesetzten substanzialen Trägers, da die Seinsabhängigkeit ihr innerstes Wesen berührt.

## §. 4. Gegen die Möglichkeit absoluter Accidenzien läßt sich kein triftiger Einwand erheben.

1°. Denn wenn man sagt, sie hätten eigene Existenz, existirten also für sich, wie die Substanzen, so ist die Consequenz zu negiren. Sie existiren nur in Abhängigkeit von der Substanz und also nicht für sich; eigene Existenz haben sie nur, insofern ihre Existenz nicht mit der der Substanz identisch ist; sie haben aber keine eigene Existenz, wenn damit ein unabhängiges Sein bezeichnet werden soll.

2°. Man kann insistiren und sagen: Wenn ihr Sein real von dem der Substanz unterschieden ist, so kann es wenigstens durch Gottes Allmacht von derselben getrennt und für sich erhalten werden, wie dies ja thatsächlich von den Accidenzien des Brodes und Weines in der Eucharistie die Scholastiker annehmen. In diesem Falle existiren die absoluten Accidenzien nicht in einem Andern, also in sich selbst und sind Substanzen.

Allerdings können real von der Substanz verschiedene Accidenzien auch ohne dieselben wunderbar erhalten werden. Aber diese erhaltende Thätigkeit Gottes ist dann keine schöpferische Erhaltung einer Substanz und überhaupt keine rein bewirkende Ursächlichkeit, sondern sie ersetzt blos die tragende und emanirende Causalität der Substanz, welche diese natürlicher Weise den absoluten Accidenzien angedeihen läßt. Die Accidenzien bleiben auch dann noch wesentlich inhärirendes abhängiges Sein, wenn sie auch actual nicht inhäriren, sondern statt durch eine Emanation der Substanz, durch Gottes Allmacht, der diese Emanationskraft unmittelbar ohne die Substanz setzt, gehalten werden. Daraus also, daß sie nicht in einem Anderen actual existiren, folgt nicht, daß sie in sich existiren, sondern, daß dieses Andere in seiner substanzialen Causalität durch Gottes Allmacht ersetzt werden muß.

3°. Können gewisse Accidenzien ohne die Substanz von Gott erhalten existiren, so sind die Substanzen überhaupt überflüssig. Sie brauchen auch nicht die unterschiedenen Accidenzien zu verknüpfen, da letztere unter sich unmittelbar verknüpft sein können, oder jedenfalls die verknüpfende Kraft ebenso von Gott ersetzt werden kann, wie die tragende der Substanz. Dann kann aber Gott durch sich allein ohne Substanzen in der Welt die Accidenzien erhalten. Auch kann man ein solches unmittelbares Eingreifen Gottes kein Wunder nennen, da gewiß die Schöpfung, die unmittelbarste und eigenste Thätigkeit kein Wunder genannt werden kann.

Darauf ist zu erwidern, daß sowohl die die Accidenzien verknüpfende, als die ihr Sein tragende Kraft der Substanz von Gott ersetzt werden kann potentia absoluta, nicht potentia ordinaria. Oben vorgebrachter Grund ist derselbe, auf welchen hin der Occasionalismus die Wirksamkeit der geschaffenen Ursachen leugnet und durch Gottes Causalität ersetzt sein läßt. Allerdings kann Gott, absolut gesprochen, alle Wirkungen in der Welt durch sich allein hervorbringen, aber es wäre gegen seine Weisheit, Geschöpfe ins Dasein zu setzen, die Nichts zu thun hätten; ebenso ist es gegen seine Weisheit, Accidenzien gegen ihre Natur selbst zu tragen, die von geschaffenen Substanzen getragen werden könnten und ihrer ganzen Beschaffenheit nach getragen werden müssen. Dieses unmittelbare Eingreifen Gottes wäre darum ein wirkliches Wunder, dessen Wesen in einem Geschehen über oder gegen die Natur besteht. Wenn nun auch hie und da aus höheren Zwecken gegen die Natur der Dinge zu handeln, der Weisheit Gottes höchst angemessen ist, so wäre es ganz zwecklos und zweckwidrig, die ganze Weltordnung stets auf ein fortgesetztes Wirken gegen die Natur der Dinge zu gründen.

4°. Ist das (absolute) Accidenz real von der Substanz verschieden, so kann z. B. die Quantität von einer Substanz getrennt und nun von einer anderen ebenso gut wie von Gott getragen werden, zumal dieses „Tragen" nur als W i r k e n gefaßt werden kann, wie es ja der hl. Thomas auch faßt.

Ich kann keine evidente Absurdität darin finden, daß die Substanzen sich gegenseitig im Tragen ihrer Accidenzien vertreten könnten; denn dies kann nur den Sinn haben, daß die eine Substanz statt durch eine ihrem Wesen entsprechende Energie ein Accidenz von bestimmter Beschaffenheit und Intensität aus sich zu emaniren, nun

durch Einwirken Gottes auf ihr Sein und ihre substanziale Energie ein anders beschaffenes Accidenz von anderer Stärke aus ihrem Wesen entläßt, wie es eigentlich naturgemäß nur von einer andern Substanz ausgehen könnte. Läßt man aber die substanziale Kraft eines Wesens nicht durch Gott beeinflußt sein, dann ist es ihr allerdings unmöglich, ein fremdes Accidenz zu tragen. Denn das hieße: Eine Substanz verliert die ihr wesentliche und nothwendige Emanation und emanirt statt deren eine ganz andere, einer andern Kraft entsprechende accidentale Realität.

Allerdings kann man das „Tragen" der Substanz, welches sie dem Accidenz angedeihen läßt, ein Wirken nennen; die Emanation ist ja eine Wirksamkeit, eine Kraftäußerung; aber es ist ein Spiel mit Worten, wenn man darunter die Wirksamkeit im engeren Sinne, welche von der bewirkenden Ursache durch Thätigkeit im engeren Sinne ausgeht, verstehen will. Diese letztere kann unter Umständen durch unzählige Agentien, welche von gleicher Macht sind, ersetzt werden, nicht so die substanziale Emanationskraft; bei letzterer wäre das nur möglich, wenn zwei Substanzen einander vollkommen gleich an Beschaffenheit und Intensität wären; und selbst dann würden beide zwar spezifisch ganz gleiche, aber doch nicht der Zahl nach dasselbe Accidenz emaniren können, wie dies allerdings in Bezug auf ein und dieselbe Wirkung zwei Ursachen gegenüber möglich ist.

5°. Sind Substanz und Accidenz real verschieden, so müssen sie durch ein Band geeinigt sein. Dies läßt sich aber kaum anders denken, als nach Art der hypostatischen Union, in der auf unbegreifliche Weise 2 Realitäten Eins werden. Dann kann, was vom Accidenz gilt, von der Substanz nur durch eine Art communicatio idiomatum ausgesagt werden.

Außer der hypostatischen Union gibt es noch andere Einigungen, wie z. B. die Vereinigung von Leib und Seele zu einer Natur, und schon darum ist der Recurs an das allerheiligste Geheimniß der Menschwerdung als das einzige Analogon höchst ungeeignet. Mag aber auch noch in der Einigung zweier Substanzen zu einer Substanz oder Natur Vieles unbegreiflich sein: die Einigung zwischen Substanz und Accidenz ist höchst klar: das Band, welches beide einigt, besteht eben darin, daß die Substanz ihre Accidenzien als ihre adäquate und naturgemäße Darstellung aus sich emaniren muß, und die Accidenzien

als Emanationen der Substanz an und in der Substanz unzertrennlich haften müssen.

Insofern nun eine reale Unterschiedenheit von Substanz und Accidenz besteht, muß es manche Aussagen geben, die allein der Substanz als solcher und wieder andere, welche allein dem Accidenz zukommen. So kann das „Inhäriren“ nur dem Accidenz, das „Tragen“ nur der Substanz zukommen und kein Sprachgebrauch vermag Letzteres vom Accidenz, Ersteres von der Substanz auszusagen, wie ja auch die Eigenthümlichkeiten zweier in einer Hypostase geeinigten Naturen in abstracto oder reduplicativ nicht von einander ausgesagt werden können. Wohl aber kann das Compositum aus Substanz und Accidenz in concreto bezeichnet sowohl Prädikate erhalten, welche ihm kraft seiner Substanzialität, als auch solche, welche ihm kraft accidentaler Bestimmungen zukommen; so kann man sagen: Dieses ist ein Mensch und Dieses ist weiß, groß. Und weil nun zwischen dem Subjecte als Substanz bezeichnet (Mensch) und demselben als weiß, groß benannt, Identität besteht, so kann man sagen: Der Mensch da ist weiß, groß, wie man daraus, daß Christus als Mensch dasselbe Subject ist, wie als Gott, sagen kann: Dieser Mensch ist Gott. Insofern hat man allerdings eine Art communicatio idiomatum in concreto, wenn man real unterschiedene accidentale und substanziale Bestimmungen eines und desselben Subjectes in concreto von einander aussagt. Aber die Einheit zwischen Substanz und Accidenz ist so innig, das Sein des Accidenz als solchen so unselbstständig, daß man bei dergleichen Aussagen an gar keine Mittheilung von Eigenthümlichkeiten mehr denkt, und jedenfalls auf sie jenen terminus technicus, der eine Mittheilung von so weit von einander abstehenden und so stark von einander unterschiedenen Realitäten und Aussagen bezeichnet, sehr ungeeignet überträgt.

6°. Damit ist bereits auch ein anderer Einwand beseitigt, der mit Herbart ein Ding mit vielen Eigenschaften als widersprechend bezeichnet. Wie kann ich auch sagen: das Harte ist groß, wenn Größe und Härte real verschieden sind?

Damit ein Widerspruch zwischen Einheit und Vielheit bestehe, müssen beide Bestimmungen unter derselben Rücksicht von etwas ausgesagt werden, was in unserm Falle nicht statt hat. Weil ferner ein nnd dieselbe Substanz die vielen real unterschiedenen Accidenzien wirklich besitzt, so kann sie oder besser das Ganze sowohl

nach dem einen wie nach dem andern benannt werden; das Ganze ist ja ein Weißes, ein Großes, ein Ganzes. Mag man das Ganze aber nach dem einen oder dem andern Accidenz benennen, so bleibt es immer genau dasselbe Subject. Und diese Identität des Subjectes ist es, die man behauptet, wenn man sagt: das Harte ist groß, das Große ist weiß u. s. w.

7°. „Dann bewirkt also der Besitz, den die Substanz gegen das Accidenz ausübt, die Identität zwischen beiden. Das Besitzen ist aber auch ein Accidenz, das wiederum mit der Substanz geeinigt werden muß und diese Einigung muß consequent wieder durch Besitzen vollzogen werden, und so haben wir eine unendliche Reihe von Besitzen: die Substanz besitzt den Besitz des Besitzes u. s. w. der Härte."

Darauf ist zu erwidern, daß a) der Besitz jedenfalls kein absolutes Accidenz ist, wie die Größe u. dgl. Wenn also letztere auch einer Einigung mit der Substanz bedürfte, so braucht ersterer nicht aus gleichem Grunde durch ein fremdes Band geeinigt zu werden. Dies ergibt sich noch deutlicher, wenn wir b) die nähere Beschaffenheit jenes Besitzes ins Auge fassen. Derselbe besteht darin, daß die Substanz mit Nothwendigkeit das absolute Accidenz fortwährend aus sich emanirt und letzteres in stetiger innerer Abhängigkeit von ihr bleibt und durch diese Abhängigkeit Sein und Bestand hat. Diese Emanation ist activ betrachtet als substanziale Kraft der Substanz von dieser nicht real verschieden. Die Emanation passiv genommen, das fortwährend von ihr Emanirte, ist eben das Accidenz. Wie es also für das Emaniren nicht eines neuen Emanirens bedarf, so auch nicht für das Besitzen eines neuen Besitzes; und wie durch die stete innere Abhängigkeit des Emanirten die vollkommenste Einigung mit dem Emanirenden besteht, so durch den Besitz, den die Substanz über das Accidenz ausübt.

8°. „Der Satz: Keine Größe ohne ein Großes ist ebenso evident wie der Satz: Kein Gedanke ohne Denkendes. Letzterer ist aber um so unanfechtbarer, als mit seiner Leugnung das Cogito, ergo sum nicht mehr triftig wäre; ja es könnte z. B. nach Vernichtung der Substanz des Menschen noch ein Hungern, Sehen desselben u. s. w. stattfinden und es könnte sogar sein Sehen empfinden d. h. das Sehen als Act einer Substanz, die nicht ist auftreten. Damit ist aber das Prinzip vom Widerspruche aufgehoben und die

Ur-Thatsache der eigenen Existenz problematisch. Also kann auch die Größe kein absolutes Accidenz sein".

Darauf ist zu erwidern, daß das Verhalten der Größe zu ihrer Substanz nicht dasselbe ist, wie das des Gedankens zum Geist. Es verhält sich vielmehr die Fähigkeit des Denkens (als absolutes Accidenz) zur Substanz wie die Größe zum Großen; das Denken aber (als modales Accidenz) zum Verstande wie etwa die Figur zur Größe. Wie es nun innerlich widersprechend ist, daß die Figur ohne Größe sei, so auch, daß das Denken vom Denkvermögen getrennt werde; wohl aber läßt sich letzteres mit dem Vermögen von der Substanz trennen, wenigstens ist hierin kein evidenter Widerspruch zu sehen. In diesem Falle würde allerdings gesehen, gehungert u. s. w. werden, aber es wäre kein Subject da, welches diese Acte auf sich beziehen, dieselben als sein Sehen und Hungern empfinden könnte; höchstens könnten dieselben auf das Vermögen als unmittelbares Subject bezogen werden. Damit ist aber die Erkenntniß unser selbst aus unsern Acten, Cogito ergo sum nicht trügerisch, denn solange die Substanz unseres Geistes das Subject der Acte ist, empfinden wir sie als unsere Acte; sollten aber diese Acte ohne Substanz sein und wir bezögen alsdann dieselben auf unser Denkvermögen als Subject, so wäre unser Bewußtsein selbst nicht trügerisch; es würde erst falsch werden, wenn wir durch ein Urtheil dieses Vermögen als letztes und substanziales Subject erklärten. Aber auch so wäre der Irrthum kein nothwendiger, da wir ja im Allgemeinen wissen, daß mit der Annahme absoluter Accidenzien die Trennbarkeit gewisser Accidenzien von ihren Substanzen gegeben ist.

Eine andere Frage ist, ob solche absolute Accidenzien existiren. In Bezug auf die geistigen Accidenzien, speziell die Fähigkeiten der Seele lehrt der hl. Thomas eine reale Unterschiedenheit des Verstandes und Willens und der Sinnlichkeit unter sich und von der Substanz der Seele, Scotus aber nur eine logische Distinction, während der hl. Bonaventura eine mittlere Stellung zwischen beiden einnimmt und die Fähigkeiten wohl real von der Substanz, aber nur logisch unter sich verschieden sein läßt. Die Lehre des hl. Thomas hat natürlich Nichts gemein mit einer Theilung der Seelensubstanz, sondern statuirt auf das schärfste die Einheit und Einfachheit des Wesens, das zwar ganz in jeder Fähigkeit sich wiederfindet, aber doch nicht gänzlich in einer Fähigkeit aufgeht. Ein sehr triftiger Grund für jene reale Unter-

scheidung liegt in der **Vereinigung** der Seele mit dem Körper in der sinnlichen Fähigkeit, während die geistigen vollständig über dem Stoffe stehen.

Absolute Accidenzien an den Körpern anzunehmen hätte die menschliche Vernunft keine Veranlassung, wenn nicht in der hl. Eucharistie die Accidenzien des Brodes und Weines ohne ihre Substanz wunderbar dem Leibe Christi als Spezies dienten. Der Character des Sakramentes als eines sinnlichen Zeichens würde aufgehoben, wenn man die Spezies blos auf eine Einwirkung Gottes auf unsere Sinne zurückführen, sie für visionäre Qualitäten erklären wollte. Sind sie also nothwendig objectiv zu fassen, so kann man ihren Bestand mit vielen Neueren so erklären, daß man nach Vernichtung der Substanzen und ihrer Accidenzien Gottes Allmacht das thun läßt, was vorher die Substanz durch ihre natürlichen Beschaffenheiten leistete; darnach würde Gott die Lichtstrahlen in derselben Weise an jenem Orte zurückwerfen, Widerstand leisten u. s. w., wie es vorher die Substauz that. Die Scholastiker hingegen nehmen eine Erhaltung der **Ausdehnung** der Substanz, nach Vernichtung der letzteren an, welche als absolutes Accidenz dann die übrigen modalen wie Farbe, Geschmack u. s. w. trägt. Denn nur erstere inhärirt unmittelbar der Substanz und letztere erst mittelbar durch die Quantität.

Mir scheint zwischen beiden Meinungen kein gar zu großer Unterschied zu sein. Denn die Neueren können doch keine Thätigkeit Gottes ohne alle Beziehung zur Substanz annehmen; denn wenn Gott die verschiedenen Bewegungen, welche den sinnlichen Qualitäten zu Grunde liegen, selbst hervorbringt, so thut er es doch nur **statt** der Substanz und genau so wie es vorher die Substanz that. Das ist aber im Grunde identisch mit der Annahme, daß die emanative Kraft, welche vorher die Substanz in Bezug auf die Accidenzien, näher die Quantität, ausübte, nur von Gott ausgeht. Ganz klar ist diese Uebereinstimmung bei denjenigen Accidenzien, wie Farbe, Widerstand, welche schon dadurch am Körper auftreten, daß er im ausgedehnten Raume einen Widerstand entgegensetzt; denn hier muß nach beiden Meinungen Gott unmittelbar statt der Substanz jenen ausgedehnten Widerstand wirken.

Die scholastische Lehre scheint besser die von der Kirchenlehre geforderte Permanenz und Identität der Accidenzien vor und nach der Transsubstantiation zu erklären, da bei ihnen alle sinnliche Qualitäten

statische Zustände sind, welche in numerischer und individueller Identität bleiben können; während die Bewegungen, in welche die neuere Wissenschaft die Farbe, Geruch, Geschmack u. s. w. auflöst, natürlich in jedem Augenblicke andere werden und nur spezifisch identisch bleiben können. Aber da doch an der neuern Auffassung der sinnlichen Qualitäten als Bewegungsformen im Ernste nicht gezweifelt werden kann, so muß man die Identität der Spezies mit den früheren Accidenzien nicht im strengsten, sondern im vulgären Sinne nehmen, nach welchem die Farbe eines Körper als permanent gefaßt wird, obgleich die Bewegungen, aus welchen sie besteht, fort und fort sich ändern.

Aber auch die Ausdehnung, welche die Scholastiker von der Substanz getrennt, von Gott erhalten sein lassen, ist nicht ganz genau dieselbe, welche vorher der Substanz inhärirte. Denn man darf sich nicht die Ausdehnung (die ausgedehnte Widerstandskraft) als eine ein für alle Mal fix und fertige Realität denken, welche dann von der Substanz in mechanischer Weise wie von einem äußeren Träger gestützt würde; sie ist vielmehr wesentlich ein Ausfluß der Substanz; die stützende Kraft der Substanz erfaßt das innerste Wesen der absoluten Accidenzien, dieselben fort und fort aus sich setzend. Wird die Substanz also vernichtet, so muß Gottes Thätigkeit diese Emanationsenergie ersetzen, was nicht durch eine Thätigkeit, welche mit der der Substanz numerisch sondern nur spezifisch identisch ist, geschehen kann.

Wie wir also einen wesentlichen Unterschied in der alten und neuen Auffassung der eucharistischen Spezies nicht zu entdecken vermögen, so scheint uns auch kein Grund trotz der veränderten Auffassung der sinnlichen Qualitäten von den absoluten Accidenzien abzugehen.

## §. 5. Die modalen Accidenzien.

Diejenigen Accidenzien, welche wie Gestalt, Figur, Bewegung, Lage oder Stellung (Sitzen, Liegen u. dgl.), an einem Orte sein, die Dauer, die Thätigkeit in Bezug auf ihr Prinzip, in keiner Weise von ihrer Substanz getrennt werden können, heißen modale Accidenzien, modi, Zustände. Dieselben finden sich da, wo ein Subject mehrere Zustände eingehen kann, ohne jedoch dieselben gleichzeitig eingehen zu können, aber in einem derselben sich jeweilig befinden muß. So ist

ein Körper, dem in Bezug auf Wesenheit und Existenz bereits nichts mehr fehlt, indifferent für Ruhe und Bewegung, langsame und schnelle Bewegung, in dieser oder jener Form und Richtung derselben; indem der Körper irgend einen dieser Zustände eingeht, bekommt er kein neues Sein, sondern erfährt nur eine Modification des vorhandenen Seins. In diesem Sinne definirt das Opusc. 48 (inter opera S. Thomae) den modus als res concepta sub una ratione comparata secum ipsa prout sub alia ratione concipitur. Die Bewegung des Körpers ist der Körper selbst in Bewegung verglichen mit dem Körper, der auch in Ruhe sein kann*).

Aber es ist die große Frage, ob die modi **blos begrifflich** von ihrer Substanz oder einigermaßen real von ihr verschieden sind, ob die reale Modification, welche sie einführen, auf bloßer Beziehung oder auf etwas mit der Substanz noch nicht gegebenem Realen beruht, Reales bewirkt. Denn daß die genannten modi etwas Reales sind, und nur durch eine reale Veränderung einer an die Stelle des andern treten kann, leugnet Niemand und kann Niemand leugnen, der nicht behaupten will, der Körper könne ohne reale Veränderung z. B. von der Ruhe in Bewegung übergehen und die Bewegung sei ein reines Nichts. Der Streit dreht sich nur darum, ob der modus durch das Sein der Substanz oder durch eigenes real ist.

Suarez, Lessius u. A. nehmen einen Unterschied zwischen Substanz und Modus an, der nicht bloß begrifflich ist, aber auch nicht real in dem Grade, wie eine Substanz sich von einer andern oder von ihren absoluten Accidenzien unterscheidet, und nennen diese Unterscheidung distinctio realis minor, oder modalis. Die Realität, welche die modi der Substanz hinzufügen, ist nicht ein besonderes Sein in dem strengen Sinne des Begriffes wie die Substanz, auch nicht in dem schon abgeschwächteren des von der Substanz trennbaren Accidenz, sondern sie ist das geringste denkbare (physische) Sein, eine blose reale Zuständlichkeit, welche so unselbstständig und mit der Substanz Eins ist, daß sie gar nicht ohne die Substanz und auch die Substanz nicht ohne

---

*) Die Definition geht nicht bloß auf zufällige, accidentale, sondern auch auf substanziale Modi wie Personsein, und essentielle wie Wahrsein, Gutsein. Wenn ich das Wahrhafte als Modus des Seins fasse, so fasse ich das Sein mit der Modification und vergleiche es mit sich selbst ohne dieselbe.

irgend eine derselben sein kann. Es dürfte nicht leicht sein, die Gründe für diese Meinung triftig zu widerlegen; solche sind:

1. Es kann ein Ding nicht innerlich bestimmt, in der Wirklichkeit verändert und real vervollkommnet werden durch ein bloßes Nichts. Nun wird aber der Körper durch die Bewegung, Lage, Figur u. s. w. innerlich und real bestimmt, verändert, vervollkommnet. Also ist Bewegung, Gestalt ein Etwas und offenbar nicht eine blose metaphysische sondern eine physische Entität. Dieselbe fällt aber nicht mit der Realität des Körpers zusammen; denn dieser bleibt, während die modi gehen und kommen.

2. Eine reale Ursache muß (wenn sie nicht etwa in ihrer Wirksamkeit gehindert wird) auch etwas Reales durch ihre Thätigkeit hervorbringen; und umgekehrt kann eine reale Wirkung nur durch eine reale Ursache hervorgebracht werden. Nun gehört aber eine reale wirkende Ursache dazu, um die Bewegung, die Figur hervorzubringen und umgekehrt ist die Bewegung des Körpers Ursache, ja nach neuerer Anschauung die einzige in der leblosen Natur wirkende Kraft.

Die Realität der Bewegung, welche durch die reale Thätigkeit hervorgebracht wird, ist offenbar nicht die des Körpers, wie man gegnerischerseits behauptet; denn diese wird durch die bewegende Kraft vollständig unverändert gelassen, das Einzige, was diese hervorbringt, und was real ist, ist die Bewegung als solche. Letztere hat also ein wenn auch noch so geringes Sein für sich.

Desgleichen ist die Bewegung, durch welche der Körper wirkt, nicht die Realität des Körpers, weil er sonst auch in Ruhe wirken könnte; die Bewegung ist auch nicht blose Bedingung um zu wirken, wie etwa die Nähe oder Berührung, sondern wahre Ursache oder vielmehr Mitursache, die als realer Factor $v$ in dem Producte $m\ v$, welches die Quantität der Bewegung oder $m\ v^2$, welches die lebendige Kraft des bewegten Körpers, seine Leistungsfähigkeit, darstellt, gerade so wie die Masse des Körpers $m$ auftritt.

3. Wird der Modus als besondere Realität verworfen, so muß man sein Sein auf blose Beziehungen zurückführen, wie dies auch thatsächlich geschieht. Aber nun fragt es sich: Sind jene realen Zustände reale oder logische Beziehungen? Sind sie reale Beziehungen, so müssen sie ein reales Fundament im Bezogenen z. B. im bewegten Körper haben. Dieses reale Fundament ist nun entweder der Körper selbst oder etwas von ihm irgendwie Verschiedenes. Ersteres ist unmöglich,

da die Beziehungen und damit das Fundament derselben kommt und geht, während der Körper bleibt. Also muß dem Körper eine von ihm verschiedene Realität erwachsen, wenn er reale Beziehungen bekommen soll. Rein logische Beziehungen können aber die erwähnten Zustände nicht genannt werden. Denn es ist einleuchtend, daß Bewegtwerden, Dreieckig sein, Denken, Begehren nicht blose äußere Benennungen sind wie Geehrt=, Gekanntsein u. s. w., Bekleidet=, geziert sein, zur Rechten, zur Linken sein. Solche äußere Benennungen kann ein Subject ohne die geringste Aenderung in ihm selbst bekommen und verlieren, nicht aber jene realen inneren Zustände.

Gegen die modalen Accidenzien ist der Einwurf erhoben worden, daß die Substanz nur als wirkendes Prinzip derselben gefaßt werden kann, und demgemäß nur eine äußere Abhängigkeit zwischen beiden besteht. „Denn es kann nicht ein Seiendes innerlich seinem innern Wesen nach durch ein anderes Seiendes constituirt sein.“. Somit haben wir auch hier zwei von einander trennbare Realitäten und es ist unstatthaft, die Trennbarkeit einseitig nur der Substanz zuzugestehen, der Realität des Modus sie aber abzusprechen. „Ein oder zwei Dinge: das ist die Frage; von 1½ Realitäten kann nicht die Rede sein“.

Es ist gar nicht einzusehen, warum von 1½ Realitäten nicht die Rede sein könne; es ist doch unmittelbar einleuchtend, daß es sehr viele Grade in den Realitäten der Substanzen selbst geben kann und gibt; es läßt sich nun auch eine Realität denken, die weil sie des stetigen tragenden Einflusses einer Substanz bedarf, eine Stufe tiefer steht als diese. Und selbst unter diesen unselbständigen Realitäten sind wieder Abstufungen möglich, insofern die eine dringender des Einflusses der Substanz bedarf, inniger mit deren Sein zusammenhängt, als die andern. Die niedrigste Stufe in dem Sein nimmt nun das modale Accidens ein, welches so nahe an das Sein der Substanz herangerückt ist, so sehr um mich so auszudrücken, das Sein der Substanz selbst, so wenig von ihr verschieden ist, daß sie es nicht einmal durch eigene Kraft und nothwendig wie die absoluten Accidenzien allein aus sich und in sich darstellen kann, sondern fremden Einflusses bedarf, um eine bestimmte Modification, etwa eine bestimmte Gestalt, Bewegung u. s. w. zu erhalten. Wenn aber die substanziale Kraft niemals, auch bei den absoluten Accidenzien nicht als bewirkende Thätigkeit gefaßt werden kann, sondern als eine ganz eigenartige Selbstemanation, so bleibt bei der Erzeugung der modalen Accidenzien der Substanz gar keine Wirksamkeit sondern nur ein passives sich Hingeben an die Thätigkeit eines äußeren Agens, das dieselben in ihr und aus ihr und mit ihr erzeugt; die ganze Kraft, welche hier die Substanz entfaltet, besteht in dem Tragen der von außen erzeugten Modi. Dies begründet keine blose äußere Abhängigkeit des Modus von seiner Substanz sondern bildet die innigste Zusammengehörigkeit und Einheit, welche sich überhaupt außer dem absolut Einfachen denken läßt. Was aber für ein Widerspruch darin liegen soll, daß die Trennbarkeit beider nur einseitig ist, kann ich nicht einsehen. Die Substanz als das Selbständige und Tragende läßt sich sehr wohl denken ohne ein bestimmtes von ihr abhängiges Accidenz (wenn auch nicht ohne

jegliches) und ebenso ist es dem Begriffe eines vom Anderen durch und durch Abhängigen, wie es der modus ist, ganz und gar entsprechend, daß es ohne dieses Andere nicht existiren kann. Dazu ist durchaus nicht erforderlich, daß das Sein der Substanz das Sein des Modus innerlich constituire, das Sein desselben selbst sei, sondern nur, daß es dessen Sein nicht blos mit physischer wie das Sein der absoluten Accidenzien sondern mit metaphysischer Nothwendigkeit bedinge.

„Aber das Selbstbewußtsein berichtet doch nur von einer Realität, wenn es uns von unserm Ich und seinen Modi z. B. dem Schmerze Kunde gibt."

Diese Schwierigkett verschwindet, wenn man bedenkt, daß ebensowenig als der äußere Sinn unmittelbar die Substanzen für sich wahrnehmen kann, unser Bewußtsein unmittelbar unser Ich für sich erfaßt. Vielmehr berichtet es zunächst nur Zustände, freilich als die unsrigen, in einem ungetheilten complexen Gefühle: Mein Schmerz, mein Sehen, mein Denken. Erst der Verstand vermag aus dieser concreten Synthese unser Ich herauszuheben und als etwas Unterschiedenes dessen Zuständen gegenüberzustellen. Wir fühlen aber darum den Schmerz als unsern Schmerz und werden uns desselben als des unsrigen bewußt, weil unser Ich wirklich in seiner Affection, seinem Zustande, als dessen Träger enthalten ist. Ob aber dieses Enthaltensein in Untheilbarkeit des Seins von Ich und Zustand seinen Grund habe, oder blos in thatsächlicher Ungetheiltheit beider, ist nicht vom Bewußtsein, das gar häufig Zusammengesetzes, wie einen Klang, eine Farbe, nicht zergliedert berichtet, sondern von der philosophirenden Vernunft zu entscheiden. Diese hat uns aber wahrscheinlich gemacht, daß es modale Accidenzien geben könne.

## §. 6. Von der Qualität.

Es ist schwer eine Definition von der Qualität zu geben, welche wirklich klarer ausspräche, als was der einfache Begriff: Beschaffenheit besagt. Darum ist die Erklärung Aristoteles', daß sie das sei, in Bezug auf was Einige wie beschaffen genannt werden, nicht so lächerlich, als es scheinen will. Die des hl. Thomas: Quidam modus substantiae, quaedam determinatio secundum aliquam mensuram ist, wenn sie nicht näher erklärt und bestimmt wird, offenbar zu weit, was auch noch von der bestimmteren des Albertus Magnus gilt: accidens complens ac perficiens substantiam, tam in existendo, quam in operando, da sie mindestens die schlechten Beschaffenheiten ausschließt. Das ist aber wenigstens uns Allen einleuchtend, daß die Qualität im strengeren Sinne eine accidentale Beschaffenheit ist, welche der Substanz inhärirt. Gewiß gibt auch die Wesenheit der Substanz eine bestimmte, nämlich die wesentliche Beschaffenheit, aber genauer gesprochen antwortet die Wesenheit auf die Frage: Was das Ding ist, nicht, wie es beschaffen ist.

Wie die Definition des Albertus M. andeutet, geben manche Qualitäten dem Sein des Dinges eine accidentale Beschaffenheit, manche der Thätigkeit. Zu ersteren gehören Gestalt, die sinnlichen Qualitäten der Körper wie Farbe, Geruch, Geschmack, Süßigkeit, Bitterkeit, Gesundheit (und Krankheit), zu letzteren die Vermögen und Fertigkeiten (bei lebenden Wesen) und die (physischen) Kräfte.

Gewiß hat die Auffassung der Qualitäten namentlich der körperlichen durch den Fortschritt der Naturwissenschaften sehr bedeutende Modificationen erfahren nnd dürfen wir z. B. die Farbe nicht mehr als eine stabile, dem Körper inhärirende Eigenschaft denken; aber dennoch behalten die scharfsinnigen Untersuchungen der Scholastiker über die Qualitäten überhaupt ihren hohen Werth und sind selbst auch auf die Qualitäten im Einzelnen insoweit anwendbar, als die bestimmte Bewegung, welche vom gefärbten Körper ausgeht, um in uns den Eindruck des Roth z. B. zu erzeugen, eine bestimmte Beschaffenheit in ihm voraussetzt, welche ganz bestimmt von der, welche grüne Farbe erzeugt, unterschieden ist. Daher behandeln denn auch die Physiker nicht minder als der vulgäre Sprachgebrauch die Farben, den süßen sauren Geschmack u. s. w. als Eigenschaften der Körper.

Nach neuester streng mechanischer Naturauffassung sind überhaupt alle stabilen Eigenschaften wie Elastizität, Dehnbarkeit u. s. w. und Kräfte wie Anziehungs- und Abstoßungskraft, Electrizität, Wärme u. s. w., welche bisher noch angenommen wurden, auf Bewegung des Stoffes zu reduciren. Darnach bliebe als einzige Urqualität der Atome die Ausdehnung, Undurchdringlichkeit und Trägheit übrig und als einzige Kraft das Produkt aus Masse und Geschwindigkeit der Bewegung. Freilich ist dies Produkt nicht die Kraft selbst, sondern nur ihr Maß. Wenn nämlich eine momentan wirkende Kraft, ein Impuls, ohne auf Hindernisse zu stoßen, einen Körper in Bewegung setzt, so ist die Quantität der Bewegung desselben $= m. v.$ Und wenn eine stetig wirkende Kraft (etwa ein Druck) einen Körper trotz Hindernisses stets weiter bewegen soll, so leistet er eine Arbeit $= \frac{mv^2}{2}.$

Die Kraft selbst ist dasjenige, was die Ursache befähigt, eine bestimmte Wirkung hervorzubringen oder concret: das was eine bestimmte Wirkung hervorbringen kann. Eine eigentliche Definition läßt sich nicht geben, da die Kraft wie das Können, befähigt

sein, Grundbegriffe unseres Denkens sind. Doch von der (physischen) Kraft ist insbesondere in der Naturphilosophie zu handeln.

Die hauptsächlichsten Sätze, welche die Alten über die Qualitäten aufstellten, sind:

I. Zwischen den Qualitäten allein kann ein conträrer Gegensatz bestehen.

Der conträre Gegensatz besteht zwischen Begriffen, welche sich gegenseitig von demselben Subjecte ausschließen und unter einem nächsten Genus so weit als möglich von einander abstehen. Den gegenseitigen Ausschluß hat der conträre Gegensatz mit den drei übrigen Arten desselben, dem contradictorischen, wie zwischen Weiß und Nichtweiß, dem privatiren wie zwischen Sehen und Blindheit, und dem relativen wie zwischen Ursache und Wirkung, Groß und Klein, gemein. Sein spezifischer Unterschied liegt darin, daß das eine Glied des Gegensatzes nicht blos soviel negirt als nothwendig ist, um das andere auszuschließen, wie beim contradictorischen Gegensatz, sondern so viel negirt als er kann, das andere Glied so stark ausschließt als es geschehen kann d. h. so weit als möglich in der betreffenden Aussage (unter dem nächsten Genus) sich von ihm entfernt. So ist der contradictorische Gegensatz zu Schönheit Nichtschön, der conträre Häßlichkeit, der aber zugleich ein privativer sein kann, wenn er sich in einem Wesen findet, das schön sein müßte.

Daß ein solcher Gegensatz zwischen den Qualitäten (wenn auch nicht zwischen allen z. B. den Figuren, Fertigkeiten) bestehen kann, ist einleuchtend. So ist die Schwärze der conträre Gegensatz zur Weiße, weil sie unter demselben Genus der Farbe, so weit als möglich von einander abstehen und nicht in demselben Subjecte sein können. Dasselbe gilt z. B. von Tugend und Laster, Weisheit und Thorheit u. s. w.

Durch vollständige Induction läßt sich aber auch zeigen, daß bei den Qualitäten allein der betreffende Gegensatz stattfinden kann. Die Substanzen können keinen conträren Gegensatz haben, weil sie sich gegenseitig nicht (ausschließen) negiren und nicht im Subjecte sind; nicht Beziehungen, welche blos in relativem Gegensatze zu einander stehen; die Quantitäten können nicht so weit von einander abstehen, daß es keinen größeren Abstand geben könnte; höchstens wäre also ein conträrer Gegensatz zwischen unendlich groß und unendlich klein,

aber damit haben wir schon wieder Qualitäten. Denn Groß und Klein, sowie Unendlich sind Beschaffenheiten der Größen. Die Thätigkeit und das Leiden haben keine ihnen entsprechenden conträren Gegensätze, höchstens könnten beide Kategorien selbst zu einander in Gegensatz gestellt werden; und doch ist Leiden, welches immer eine mitwirkende Thätigkeit involvirt, nicht mehr dem Thun entgegengesetzt als das Nichtthun; dies steht aber blos contradictorisch jenem gegenüber. Die Trägheit hat privativen und conträren Gegensatz zur Thätigkeit, aber beide als Qualitäten, Eigenschaften, nicht als Thun und Leiden gefaßt. Im Raum und in der Zeit gibt es Gegensätze, das Vorn und Hinten, Vor und Nach. Aber dieselben stehen nicht soweit von einander ab, daß nicht das Vor immer mehr nach Vorn und das Nach nach Hinten ausgedehnt werden könnte.

Also gibt es in keiner Kategorie des Seienden einen eigentlichen conträren Gegensatz, als in der der Qualität. Zu bemerken bleibt aber, daß im gewöhnlichen Sprachgebrauche der conträre Gegensatz nicht auf diese engen Gränzen eingeschränkt wird. Man nennt auch conträr entgegengesetzt

a) die Substanzen, welche conträre Qualitäten haben und die Subjecte und Thätigkeiten, welche dieselben verursachen; so ist das Feuer dem Eis, das Brennen dem Gefrierenmachen oder Gefrieren, das Lieben dem Hassen entgegengesetzt.

b) Diejenigen Qualitäten (und andere Realitäten), welche mehr von einander abstehen als nothwendig ist, um einen contradictorischen Gegensatz zu haben; so kann man runde und eckige Figur als conträr entgegengesetzt fassen.

c) Auch die Sätze werden als conträr entgegengesetzt bezeichnet, bei denen nicht von einem Gegensatze des Seienden wie hier bei den Qualitäten, sondern vom Ausschlusse und Abstande (schwächerer und stärkerer Negation) der Behauptungen die Rede ist.

Bemerkung. Plato stellt im Phädo, um den Nachweis zu liefern, daß wie aus Leben Tod, so auch wieder aus Tod Leben werde, den allgemeinen Satz auf, daß die Gegensätze stets aus einander entstehen. Derselbe ist aber sicher bei den conträren Gegensätzen unhaltbar; denn es vermeidet die Natur Sprünge und geht von einem Extrem zum andern nur durch die Mittelstufen. Gewiß ist, daß, wenn Etwas wird, es vorher nicht da war und doch häufig da sein sollte; darum kann man wohl sagen, daß Jedes aus (nach) seinem contradictorischen oder privativen Gegensatze wird. Aber es braucht nicht Alles in seinen Gegensatz überzugehen, sondern kann bleiben, wie es ist. Und so braucht auf den Tod nicht Leben, jedenfalls nicht im todten Subjecte zu folgen.

II. **Die Qualitäten sind einer (Steigerung) Verstärkung oder Schwächung fähig, nicht aber die Substanzen.**

A. Auf zweifache Weise kann eine Qualität selbst in einem und demselben Subjecte verstärkt werden 1. durch Verstärkung ihres Seins in sich (intensive) und 2. durch größere Mittheilung oder Theilnahme des Subjectes an derselben (extensive Verstärkung). In sich können nur diejenigen Qualitäten verstärkt werden,

a) welche wesentliche innere Beziehungen zu Anderen haben, wie Tugend und Wissenschaft. Durch Ausdehnung dieser Fertigkeiten auf mehr und mehr Objecte, werden sie innerlich erweitert und verstärkt.

b) Die Qualitäten, welche aus einer Vielheit resultiren; dadurch daß 1° die Elemente vermehrt, vervollkommnet oder in angemessenere Beziehung zu einander gesetzt werden, muß die daraus erwachsene Qualität selbst zunehmen; so die Schönheit, die physische Kraft, Gesundheit u. s. w. 2° Kann ein Subject sich eine Qualität mehr und mehr durch Uebung aneignen, oder auch von Außen verstärkt erhalten, so daß sie nun schwerer verloren gehen kann, und das Subject geeigneter, energischer die Thätigkeit vollzieht, wozu die Qualität (Fertigkeit) befähigt. So erlangt Jemand eine intensivere Wissenschaft und vollkommnere Tugend. Offenbar setzt diese intensivere Theilnahme an einer Qualität eine Steigerung in derselben selbst voraus; denn wenn sie vollständig untheilbar und unveränderlich ist, wie die Zahl, die Gestalt, so kann sie ein Subject nicht mehr oder weniger sich aneignen.

B. Erklärung. Wenn wir die Substanzen einer Steigerung oder Verstärkung für unfähig erklären, so ist dies

1. von einer Erhöhung der substanzialen oder wesentlichen Vollkommenheit in einem und demselben Individuum zu verstehen. Denn nicht nur gibt es innerhalb desselben Genus verschieden vollkommene Substanzen wie Thier und Mensch, sondern selbst innerhalb einer und derselben Spezies ist ein gradueller Unterschied in der substanzialen Vollkommenheit möglich. Der untheilbare Begriff Menschsein kommt allerdings allen Individuen gleichmäßig (univoce) zu, aber da der eine Mensch vollkommner von Natur ist, als der andere, z. B. einen schärferen Verstand und kräftigeren Willen als der andere hat, so muß auch die Substanz des einen vollkommener sein als die des andern. Denn Verstand und Willen sind entweder in ihrer Realität

mit der Substanz identisch, oder doch der adäquate naturnothwendige Ausdruck des substanzialen Seins der Menschenseele. Wäre die Substanz des einen Menschen intensiv gleich vollkommen wie die des andern, so wären auch die Vermögen, die entweder von ihr nicht unterschieden oder doch nothwendig und ohne Rückhalt von ihr emanirt werden müssen, in Allen gleich vollkommen. Denn die Verschiedenheit der Begabung blos auf verschiedene körperliche Organisation zurückzuführen, ist an und für sich unmöglich und wird erst recht bei den reinen Geistern unthunlich. Was wir also behaupten ist, daß dieser einzelne Mensch in seinem substanzialen Sein nicht vollkommener werden kann, als er es mit der Erschaffung wurde.

2. Sprechen wir nur von einer Substanz einer bestimmten Spezies nämlich von der Substanz als Wesenheit und Natur, nicht aber von dem allgemeinen Begriffe der Substanz, d. h. dem Fürsich- oder Insichsein. Wir wollen zwar nicht behaupten, daß eine Substanz mehr Substanz sein könne als eine andere oder es mehr würde als sie selbst es war. Aber gewiß ist, daß das Insichsein und Fürsichsein sehr viele Grade zuläßt, deren höchster die Persönlichkeit ist; warum auch manche die Hypostase als höchste Entwickelung der Substanz fassen.

Beweis: 1. Keiner der Gründe, welche die Steigerung der Qualitäten möglich macht, trifft bei den Substanzen zu. Denn

a) sie können nicht mehr oder weniger von einem Subjecte erworben werden; sie sind ja nicht in einem Subjecte;

b) sie haben keine innerliche wesentliche Beziehung zu Anderm, durch das sie specifizirt würden, sondern haben in sich ihre spezifische Vollkommenheit. Resultirt aber

c) die Substanz aus einer Vielheit, so liegt ihr spezifisches Sein in einer bestimmten Verbindung bestimmter Theile. Werden also die Theile oder ihre Anordnung verändert, vervollkommnet, so bleibt nicht die alte Substanz, sondern es wird eine andere an die Stelle gesetzt. Wird aber nur eine accidentale Veränderung vorgenommen, so ist die wesentliche Vollkommenheit der Substanz nicht verstärkt, sondern eine Qualität derselben.

2. Daß eine extensive Verstärkung der Wesenheit unmöglich ist, leuchtet unmittelbar ein; denn wenn ein neues Wesensconstitutiv hinzugefügt wird, so hat man nicht mehr die alte Substanz. Wird aber ein blos integrirendes (quantitatives) Element hinzugefügt, so wird die Substanz accidental vervollkommnet, vergrößert aber nicht in sich verstärkt.

Die intensive Steigerung müßte darin bestehen, daß die Wesenheit ein neues **Vermögen** begründete, oder die vorhandenen verstärkte; denn das Sein ist für das Wirken; und darum ist Verstärkung des Seins gleichbedeutend mit Verstärkung der Wirkungsfähigkeit. Nun muß aber die Substanz gleich von Anfang an **alle** Vermögen, die sie begründet, mit **aller** Energie, der sie fähig ist, aus sich entlassen, wenn sie überhaupt von ihr verschieden sind.

Dagegen ließe sich einwenden, daß das Sein der Substanz selbst verstärkt und damit auch ihre Kraft in Bezug auf die Emanation oder Inhäsion der Vermögen erhöht werden könne. Aber es ist zu bemerken,

1. daß diese Verstärkung der Substanz wenigstens von ihr selbst nicht ausgehen kann, daß also kein Wesen ein höheres substanziales Sein sich aneignen kann, als es von Natur aus hat. Und dies ist es was hauptsächlich gegen die Darwinistische Fortbildung der Pflanzen in Thiere und Menschenseelen festzuhalten ist.

2. Ist es auch undenkbar, wie Gott anders das substanziale Sein verstärken sollte, als durch Vernichtung der unvollkommneren Substanz und Setzung einer vollkommneren.

3. Dies um so mehr, als die Frage sich auf einfache Substanzen, Geister und unzusammengesetzte Atome zurückführen läßt. Denn das Ausgedehnte und Zusammengesetzte kann allerdings accidentale Vergrößerung erleiden, substanziale Verstärkung wäre nur möglich, wenn die Komponenten innerhalb ihrer Spezies intensiveres substanzialeres Sein erhielten. Daß aber eine einfache, unzusammengesetzte Substanz in ihrem Sein substanzial gesteigert werde, erscheint ganz und gar undenkbar. Nur durch Hinzufügung einer neuen Substanz ließe sich eine Veränderung derselben erklären, nicht aber durch eine Erhöhung des untheilbaren Seins. Durch Hinzufügung einer neuen Substanz erhält man aber entweder eine **neue** Wesenheit oder ein bloses Aggregat von Substanzen, nicht eine intensivere Substanz.

## §. 7. Die Vermögen, Fähigkeiten, Kräfte

bilden eine Unterabtheilung der **Qualität**, wie wir bereits sahen.

Das **Vermögen** wird definirt als **nächstes Prinzip** der **Thätigkeit**, zum Unterschiede von der **Natur**, welche **letztes** und adäquates Prinzip der Thätigkeit eines Dinges ist, und das Funda-

ment für die einzelnen unmittelbaren Kräfte bietet. Allerdings scheint die Fertigkeit (habitus) noch unmittelbareres Prinzip der Thätigkeit zu sein, da sie zwischen der Thätigkeit und der Fähigkeit, welche sie zur Thätigkeit geeigneter, (fertiger) macht, als sie es aus sich ist, in der Mitte liegt. Aber eben weil sie nur die Fähigkeit zum Handeln besser ausrüstet, nicht selbständig handelt, kann sie nicht als Prinzip, sondern nur als Beschaffenheit aufgefaßt werden.

Man theilt die Vermögen ein in active, wozu z. B. Verstand und Willen gehören und passive, zu denen man die sinnlichen Fähigkeiten rechnet. Aber man sieht leicht, daß diese Unterscheidung nicht durchgreifend ist, da auch die thätigen Vermögen nur, indem sie von Anderen leiden, thätig sein können und auch die leidenden im Leiden eine gewisse Thätigkeit äußern. Dies ist von den Sinnen ganz klar, trifft aber selbst bei dem passivesten aller Vermögen, dem Beharrungsvermögen, der Trägheit des Stoffes zu. Denn dasselbe besteht darin, daß der Stoff (nur) unter fremdem Einflusse sich bewegt und ruht; und selbst diese Ruhe wird meistens durch ein Gleichgewichtsverhältniß seiner Bewegung mit andern Bewegungen erzielt. Es kann also bei den verschiedenen Kräften nur von einem Mehr oder Weniger des Thuns oder Leidens die Rede sein; nämlich bei den activen herrscht die Thätigkeit, bei den passiven das Leiden vor. Und selbst diese Bestimmung trifft nicht zu, wenn eine Fähigkeit, wie der Wille, sich selbst bestimmt und also activ und passiv zugleich ist. Hier entspricht das Leiden ganz genau dem Thun und doch dürfte der Wille die activste aller Fähigkeiten sein.

Verhält sich ein Wesen, eine Fähigkeit, vollständig leidend gegenüber einem äußeren Einflusse, wirkt es gar Nichts bei der Hervorbringung einer Realität in ihm selbst, so sagt man, es habe blos potentia obedientialis, eine einfach aufnehmende Fähigkeit für die hervorgebrachte Realität. In Anwendung kommt diese Benennung bei den ganz und gar übernatürlichen Gnadenwirkungen Gottes in der Creatur. So kann die menschliche Seele auch nicht das Mindeste mitwirken zur Erzeugung der heiligmachenden Gnade in ihr; ihre Substanz kann nur dieselbe (als Träger derselben) in sich aufnehmen. Insofern bei dieser Aufnahme und dem Tragen der Gnade immerhin doch eine geschöpfliche Kraft, die substanziale Kraft der Seele Bethätigung findet, hätten wir freilich immerhin kein bloses Leiden. Ob aber überhaupt von Gott im Geschöpfe etwas gewirkt werden könne,

wozu dieses auch gar Nichts beibringt, ist zu bezweifeln; denn es wäre eine Wirkung außer dem Geschöpfe, nicht in ihm, wenn nicht wenigstens seine Substanz geeignet wäre, es aufzunehmen. Nun behauptet freilich Suarez, daß Gott Alles aus und also in Allem machen könne, also auch in einem Dinge etwas hervorbringen, das aufzunehmen, die Substanz ohne vorgängige Veränderung nicht geeignet wäre. Darnach gebe es also eine potentia obedientialis im vollsten Sinne des Wortes, die im blosen Leiden des Geschöpfs bestände, und Alles wäre Gott gegenüber in potentia obedientiae, wo das leidende Wesen Nichts zum Sein der Wirkung in ihm beiträgt, nicht einmal als causa materialis.

Der spezifische Unterschied der Vermögen wird durch ihre Objecte bestimmt. So der Unterschied zwischen Verstand und Willen durch die Verschiedenheit von Wahrheit und Güte; Geruch, Geschmack, Gesicht u. s. w. werden durch ihre entsprechenden Objecte differenzirt.

Da nämlich die Vermögen wesentliche Beziehungen zu ihren Thätigkeiten haben, deren Prinzipe sie sind, so müssen sie in derselben Weise spezificirt werden wie die Acte. Diese aber haben ihren Namen und ihr spezifisches Sein von ihrem Objecte; denn jede Bewegung erhält ihre besondere Richtung, ihre Spezification durch das Ziel, auf das sie geht; darum muß ein Vermögen, von welchem eine Klasse von Acten, die denselben Gegenstand haben, ausgeht, ein spezifisches von allen andern unterschiedenes Sein haben.

Damit ist das Prinzip der spezifischen Unterschiede der Vermögen im Allgemeinen angegeben, aber im Einzelnen zu bestimmen, wann ein neues spezifizirendes Object gegeben ist, erleidet um so größere Schwierigkeiten, als ja ein und dasselbe Vermögen mehrere spezifisch verschiedene Acte in sich fassen kann. So erklären die Scholastiker das ganze höhere Seelenleben durch Verstand und Vernunft, während Neuere ein besonderes Gefühlsvermögen annehmen zu müssen glauben.

Von den verschiedenen Meinungen über die Unterscheidung der Vermögen von der Substanz war schon die Rede. Hinzufügen wollen wir noch, daß wenn Scotus die Substanz durch sich selbst ohne ein accidentales Vermögen wirken läßt, dies nicht so verstanden werden kann, als wenn das Wesen einer solchen Substanz Wirken wäre oder die Substanz aus sich hinreichend befähigt wäre, Alles zu wirken was sie wirkt; denn so verstanden würde er, was der unendlichen Substanz, der substanzialen wesenhaften Thätigkeit, eigenthümlich ist, auf alle

endlichen Substanzen übertragen. Er will nur sagen, daß die Substanz aus sich schon hinreichend Kraft ist, um in bestimmte Verhältnisse gesetzt, von proportionirten Objecten angeregt, eine accidentale Thätigkeit zu entfalten.

Insbesondere gegen die Unterscheidung der Seelenvermögen von der Substanz spricht sich Herbart ungefähr in folgender Weise aus: Die Möglichkeit zu denken, zu wollen, worin doch das Vermögen besteht, fügen dem Thatbestand der innern Erfahrung Nichts hinzu. Nur die einzelnen Thatsachen, der einzelne Gedanke, das einzelne Gefühl, finden sich wirklich in der Seele. Darum ist das Seelenvermögen nur ein Gattungsbegriff, der von den einzelnen innern einander ähnlichen Thatsachen abstrahirt ist; so stellt das Denkvermögen die Summe aller gleichartigen Denkacte, das Gefühlsvermögen den Inbegriff aller einzelnen Gefühle u. s. w. dar. Es ist also Spielerei, aus einem solchen allgemeinen Begriffe wieder die Acte als aus ihrem Realgrunde zu erklären. Wenn es also vor der Empfindung keine Sinnlichkeit, vor dem Vorrath von aufgenommenen Vorstellungen kein Gedächtniß gibt, so können diese Vermögen nicht als Erklärungsgrund der Empfindungen und der Aufbewahrung von Vorstellungen gebraucht werden. Wenn nun zwar jede Wirkung eine entsprechende Kraft voraussetzt, so sei doch diese nicht als Vermögen, von dem aus die Wirkung beliebig erfolgen oder nicht erfolgen könne zu fassen; denn von der Kraft geht der Erfolg unter gegebener Bedingung unausbleiblich aus.

Dagegen ist zu bemerken, daß

1. das Wesen der Vermögen nicht richtig bestimmt ist, jedenfalls nicht so wie es die Vertheidiger von Vermögen bestimmen. Denn Niemand faßt dieselben als Gattungsbegriffe, sondern als von der Substanz real oder logisch verschiedene Qualitäten, durch welche die Substanz unmittelbar wirkt. Insbesondere ist die Entgegenstellung von Vermögen und Kräften in Herbarts Sinne unzulässig. Wahr ist, daß man Kräfte mehr von physischen und also nothwendig wirkenden Ursachen, Vermögen mehr von psysischen Fähigkeiten aussagt, aber beide Namen werden auch promiscue gebraucht, insofern Kräfte auch von psychischen Fähigkeiten gesagt wird. Das Eigenthümliche des Vermögens liegt durchaus nicht in der Willkür seiner Bethätigung, denn außer dem Willen wirken alle (psychischen) Vermögen nothwendig d. h. so wie sie nach Maßgabe der objectiven und subjectiven Bedingungen handeln müssen.

2. Die hier von Herbart aufgestellten *Behauptungen* treffen nicht einen einzigen der *Gründe*, welche sogar für eine reale Distinction zwischen Vermögen und Substanz geschweige denn diejenigen, welche für eine logische angeführt werden.

3. Wenn auch die Substanz, die doch als solche nur ihre Thätigkeiten und Zustände zu *tragen* hat, selbst unmittelbar als wirkend gefaßt wird, so hat sie doch die Kraft, und also ein *Vermögen* alles zu wirken, was sie wirkt. Die Vermögen aber nach ihren auf einander nicht zurückführbaren Objecten wenigstens logisch zu theilen, liegt nicht nur im Interesse der Uebersichtlichkeit, sondern hat auch seine sachliche Begründung, insofern die *eine* Seele eine ganz andere Kraft z. B. dem Wahren als dem Guten entgegenbringen muß. Während die Liebe eine *Hinneigung* zum Guten ist, *nimmt* die Erkenntniß das Wahre ideal in sich *auf*.

## §. 3. Die Fertigkeit.

wird definirt: *Eine ständige Beschaffenheit einer Fähigkeit, darauf gerichtet, deren Thätigkeit zu unterstützen und zu erleichtern.* Sie wird als ständige Disposition der Fähigkeit bezeichnet, weil vorübergehende Zuständlichkeiten derselben, wie etwa eine gehobene Stimmung des Willens, wenn sie auch noch so sehr die Fähigkeiten fördern, nicht den Namen von Fertigkeiten verdienen.

*Die natürlichen Fertigkeiten* (im engeren Sinne*) werden durch Wiederholung der Acte der betreffenden Fähigkeiten erworben. Die übernatürlichen wie der habitus fidei und andere werden eingegossen, da sie vielmehr ein neues Prinzip für übernatürliches Handeln, als eine blose Leichtigkeit des Handelns geben. So kann Jemand, der eine böse Gewohnheit contrahirt hat, trotz der entgegenstehenden in der Rechtfertigung eingegossenen Tugend die größte Schwierigkeit haben, jener Gewohnheit entgegen zu handeln. Darum lehren die Theologen, daß die eingegossenen übernatürlichen Fertigkeiten (Tugenden) zwischen Fähigkeit und Fertigkeit in der Mitte stehen.

---

*) Im weiteren Sinne nennt man z. B. wohl auch die angeborne mit dem Verstande gegebene Möglichkeit, die evidenten Sätze zu erfassen, Fertigkeit, habitus principiorum.



Jedoch sind nicht alle Fähigkeiten einer Fertigkeit fähig, sondern 1. nur solche, welche immanente Thätigkeiten erwecken und 2. solche, die eine gewisse Indifferenz für eine gute und schlechte Verrichtung ihrer Acte haben.

Ersteres lehrt die Erfahrung, aus der man eine vollständige Induction anstellen kann. Nicht die Körper können eine Fertigkeit in ihren Bewegungen erlangen, sondern nur die lebenden Wesen in ihren immanenten Thätigkeiten; und auch diese nicht, wenn sie aus sich hinreichend zur Thätigkeit in Bezug auf ihr Object eingerichtet und bestimmt sind. Darum ist auch die Lebensthätigkeit der Pflanzen und Thiere einer Fertigkeit nicht fähig. „Fertigkeiten" der Thiere, können nicht von ihnen selbst, sondern nur unter dem Einflusse des Menschen, durch Dressur erreicht werden und nur uneigentlich kann man ihre so erlangte Geschicklichkeit eine Fertigkeit nennen.

Von unsern sinnlichen Thätigkeiten können nur diejenigen unter dem Einflusse der leitenden Vernunft und des Willens eine Fertigkeit herbeiführen, welche fehlen, abirren können, wie das Gehen, Arbeiten u. s. w. Im eigentlichsten Sinne erwirbt nur der Wille entweder in seinen eigenen Acten oder in den von ihm beherrschten Fähigkeiten gute und schlechte Fertigkeiten (Tugend und Laster). Auch der Verstand kann wohl auch ohne Willenseinfluß eine gewisse Fertigkeit im Denken erlangen.

So bleiben die Fertigkeiten jedenfalls auf immanente Thätigkeiten eingeschränkt, und die Immanenz der Thätigkeiten erklärt auch theilweise den Einfluß der Wiederholung derselben auf die Erlangung der Fertigkeit. Da nämlich die immanente Thätigkeit auf ihr Subject selbst zurückgeht, dasselbe in einen gewissen Zustand versetzt, der als Ziel- und Endpunkt der Thätigkeit, ihr mehr oder weniger ähnlich sein muß, so läßt sich erwarten, daß durch fortwährend wiederholte Herstellung dieses Zustandes das Subject, specieller die Fähigkeit, denselben fester in sich aufnimmt und derselbe ihr „zur zweiten Natur" wird. Natürlich muß diese der Thätigkeit entsprechende Zuständlichkeit nun wieder fördernd und erleichternd auf die Ausübung der Thätigkeit wirken, worin ja gerade das Charakteristische der Fertigkeit besteht. Aber noch näher läßt sich das Wesen der Fertigkeit bestimmen und ihr Ursprung erklären, wenn man auf den Einfluß des Willens dabei Rücksicht nimmt. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Fertigkeiten im eigentlichen und engsten Sinne nur in Thätigkeiten auf-

treten, die vom Willen dirigirt werden. Die *Fertigkeit* des Verstandes, die ersten evidenten Prinzipien zu denken, hat diese Benennung nur metaphorisch, weil der Verstand dieselben ebenso leicht und schnell von Natur aus denkt, wie andere Fähigkeiten durch Uebung vervollkommnet ihre Acte verrichten. In ganz gleichem metaphorischen Sinne spricht man von Fertigkeiten der Bienen, der Vögel, weil der Instinkt *sicher* und *leicht* zu gewissen Leistungen treibt, welche wir nur gewöhnlich nach Uebung durch Fertigkeit, ausführen können.

Weiter sind es aber meistens Leistungen, welche aus einem Complexe von Einzelarbeiten bestehen, die behufs der Totalleistung zweckmäßig verbunden werden müssen, auf welche sich die Fertigkeiten beziehen. So lange nun die Uebung noch nicht da ist, muß bei jedem neuen Momente der Totalleistung der Wille mit Bewußtsein, zum Theil mit angestrengter Ueberlegung die Zweckbeziehung ins Auge fassen, das specielle Mittel darnach einrichten und in die rechte Beziehung zu den übrigen Gliedern der Arbeit setzen. Nach dem Grundsatze der *Association* der Vorstellungen und psychischen Acte überhaupt, wird nach und nach die richtige Verbindung der einzelnen Momente der Gesammtthätigkeit eine instinctmäßige und bedarf keiner besondern Aufmerksamkeit und Direction des Willens mehr; darum geht sie rasch und leicht ja mit einem gewissen Drange, der von der gegenseitigen Anziehung der associirten Vorstellungen und Acte kommt, vor sich: die Fertigkeit ist da.

Selbst die Fertigkeit des Denkens, das doch ein nothwendiger Act zu sein scheint, entsteht nur so durch unter dem Einflusse des Willens. Von Anfang müssen wir mit angestrengter Aufmerksamkeit auf die Regeln der Logik achten, mühsam noch nach Mittelbegriffen suchen, die richtige Methode im Definiren, Eintheilen, Beurtheilen fremder Behauptungen u. s. w. einzuhalten suchen. Durch die Uebung aber bekommt unser Vorstellungsgang schon eine bestimmte Richtung, ohne Reflexion greifen wir nach der durch Assaciation geläufig gewordenen Methode und der Denkprozeß vollzieht sich mit Leichtigkeit und Schnelligkeit.

Der Wille selbst macht von dieser Art der Erlangung von Fertigkeiten keine Ausnahme, so einfach auch seine eigenen Acte zu sein scheinen. Denn wenn auch der freie Willensentschluß an sich nicht aus einer Mehrheit von Einzelthätigkeiten besteht, durch deren Association die Leichtigkeit des Entschlusses erklärt werden könnte, so setzt

er doch eine mehr oder weniger complizirte Ueberlegung und Berathung über die Zweckmäßigkeit, Nothwendigkeit u. s. w. des Entschlusses voraus. Hier tritt also wieder der Einfluß des Associationsgesetzes hervor. Hat die Ueberlegung einmal eine bestimmte Richtung, sei es zum Guten sei es zum Bösen, angenommen, so folgt ihr dann stets die tugendhafte oder lasterhafte Entscheidung. Dazu kommt aber, daß sich der Mensch, der ein Gewohnheitsthier ist, in den bereits häufig betretenen Bahnen leichter bewegt, im gewohnten Kreise sich nicht viel mehr zu besinnen und zurechtzufinden braucht, und so aus Bequemlichkeit stets zum früheren Entschlusse zurückkehrt. Dies trifft selbst bei der tugendhaften Gewohnheit zu. Die früher schreckenden Schwierigkeiten sind durch die wiederholten Entschlüsse als nichtig erkannt, und die Beweggründe zum Guten stellen sich mehr und mehr instinctmäßig dem Geiste dar.

Wenn nun freilich damit die Allgewalt der Gewohnheitssünde, und die Demantfestigkeit der Heiligkeit nicht ganz erklärt scheint, so müssen wir bei ersterer noch auf pathologische Gründe, wie Zerrüttung der Nerven z. B. durch den Alkohol, bei letzterer aber auf die göttliche Gnade recurriren, sodann aber in Erinnerung bringen, daß die Willensthätigkeit vor allem auf ihr Subject zurückgeht, um dasselbe in ihrem Sinne zu verschlechteren und zu vervollkommnen und so zum verstärkten Prinzipe derselben Thätigkeit zu machen.

## §. 9. Die Beziehungen im Allgemeinen.

In der Beziehung sind 3 Elemente zu unterscheiden: a) das Bezogene oder Subject der Beziehung, b) der Terminus der Beziehung und c) das Fundament derselben. So ist in der Beziehung, welche die Ursache zur Wirkung hat, das Verursachende das Subject, das Gewirkte der Terminus, und die Thätigkeit, durch welche die Ursache die Wirkung hervorbringt, das Fundament der Beziehung. Bei der Beziehung der Aehnlichkeit zwischen 2 Dingen, heißt das Fundament wohl auch tertium comparationis, d. h. das Sein, kraft dessen sie mit einander verglichen werden, z. B. bei gleichen Linien ihre Länge.

Sind alle 3 Elemente real und der Terminus real vom Subjecte unterschieden, so heißt die Beziehung eine reale; wird eines

dieser Elemente vom Geiste gesetzt, so heißt sie logische d. h. vom Geist gesetzte Beziehung. Logisch wäre also die Beziehung der Identität eines Dinges mit sich selbst, weil die 2 Correlate nicht real unterschieden sind, desgleichen die Beziehung des Geehrten zum Ehrenden, des Geliebten zum Liebenden, weil in dem Subjecte kein reales Fundament vorhanden ist, Nichts in ihm wird, wenn die Beziehung kommt, Nichts in ihm verloren geht, wenn sie aufhört; die Unterscheidung zwischen Genus und Differenz, welche nicht von einander unterschieden sind, sondern dasselbe reale Subject bezeichnen können wie Vernünftigkeit und Sinnlichkeit.

Aus den angeführten Beispielen ist schon ersichtlich, daß die realen Beziehungen, gegenseitig d. h. von beiden Seiten real entweder oder nicht gegenseitig, gemischt d. h. von einer Seite real von der andern nicht real sein können; desgleichen daß die beiden Correlate manchmal gleich benannt werden, wie A ist gleich B und B ist gleich A, manchmal verschieden, wie A ist die Ursache von B, B ist die Wirkung von A.

Es könnte scheinen, daß alle Beziehungen nur logische seien, denn Beziehungen als solche wie Aehnlichkeit, Gleichheit, Ursächlichkeit, Abhängigkeit können nicht existiren, sondern Alles was existirt ist absolut.

Allerdings existiren die Beziehungen als solche in Wirklichkeit nicht, sondern der Geist faßt als relativ auf, was absolut existirt; er vergleicht die Correlate mit einander und bringt das Viele unter eine (logische) Einheit. Aber es ist ein großer Unterschied, ob die bezogenen Extreme real sind und ein reales Fundament zum Vergleiche und zur Einheit bieten, wie bei Ursache und Wirkung, oder nicht wie bei der Identität eines Dinges mit sich selbst; nur in letzterem Falle wird die Beziehung vom Geiste geschaffen, im ersteren wird nur anerkannt was ist.

Hiermit ist die Realität der realen Beziehungen hinreichend gewahrt, und es ist nicht nöthig, mit Manchen noch eine besondere Realität anzunehmen, welche vom Fundamente verschieden das eigentliche Sein der Beziehung ausmachen soll. Dadurch, daß der Vater den Sohn erzeugt, ist mit der realen Thätigkeit das hinreichende Fundament der Beziehung und die reale Beziehung selbst gegeben.

In der That, es hätten diese besonderen Realitäten, welche das Sein der Beziehung ausmachen sollen, doch auch Beziehungen zu ei

ander, wären z. B. einander ähnlich oder unähnlich. Diese Beziehungen (reale) müßten nun wieder durch Realitäten constituirt sein, und so erhielte man, da der Verstand die Vergleichungen bis ins Unendliche fortsetzen kann, unendlich viele Beziehungsrealitäten.

Zur bessern Erkenntniß der Beziehung dienen noch folgende Sätze:

I. Die Correlate fordern sich gegenseitig. Darum ist ihre Erkenntniß gleichzeitig. Denn man kann wohl den Vater früher kennen als den Sohn und umgekehrt, aber als Vater kann man ihn nicht denken ohne den Sohn zu denken, und den Sohn als Sohn nicht erkennen, ohne die Beziehung zu einem Vater dabei zu denken.

II. Die Beziehung ist nicht Gegenstand einer Thätigkeit d. h. nicht die Beziehungen sondern Bezogenes oder ein Fundament der Beziehung kann hervorgebracht werden.

III. Nicht die Beziehung sondern das Bezogene d. h. das was auf Etwas, oder das auf was Etwas bezogen wird, wird bezogen. Und sollte man wirklich einmal Beziehungen auf einander beziehen z. B. die Aehnlichkeit mit der Gleichheit vergleichen, so werden die Beziehungen selbst Bezogenes.

IV. Correlate sind real von einander unterschieden. Natürlich gilt dies nur von solchen correlativen Dingen, welche reale Beziehungen zu einander haben: So erkennt man aus den realen Beziehungen der Vaterschaft, Sohnschaft u. s. w. in der hl. Dreifaltigkeit die reale Unterscheidung der 3 göttlichen Personen von einander.

Wenn man durch jene Beziehungen die 3 Personen auch constituirt sein läßt, so scheint es, daß doch auch Beziehungen und nicht blos Absolutes, wie oben behauptet wurde, existirt. Aber es ist zu bedenken:

1. daß jene unsere obige Behauptung nur Geschöpfliches vor Augen hat, nicht das unbegreifliche Geheimniß der Dreifaltigkeit erklären sollte.

2. Ist jedenfalls nicht von allen 3 Personen wahr, daß sie durch die Beziehungen constituirt werden, wenn man die Beziehungen nicht für identisch mit den Personen nimmt; denn der Vater wird nicht durch Beziehung zum Sohn constituirt, sondern als constituirte Person zeugt er erst den Sohn. Ebenso sind Vater und Sohn nicht Personen durch die (active) Hauchung, sondern als constituirte Personen sind sie Prinzip des hl. Geistes.

3. Wenn auch der Sohn durch seine Beziehung zum Vater Sohn und der hl. Geist durch seine Beziehung zu beiden Person ist, so sind sie doch alle Drei absolute und nicht relative Realitäten.

Wollte man insistiren: die göttliche Natur müsse neben ihrem absoluten Sein, kraft dessen sie die eine Wesenheit ist, noch als relative Realität gefaßt werden, um die 3 Personen zu constituiren, so ist zu erwidern, daß die göttliche Wesenheit nur

etwas Absolutes ist und keine (3fache) Beziehung. Wegen ihrer unendlichen Fülle ist sie neben ihrem absoluten Sein noch mit 3 real von einander Unterschiedenen identisch, welche reale Beziehungen zu einander haben.

Die Beziehungen zerfallen in zwei große Klassen: 1. Gleichheit, Ungleichheit, Aehnlichkeit u. s. w. 2. Abhängigkeit, spezieller Ursächlichkeit. Vgl. S. Thom. de pot. q. VII. a. 10. Wir handeln zunächst von ersteren.

## §. 10. Identität und Unterscheidung.

Die Identität ist die Einheit von Vielen. Sie unterscheidet sich von der Einheit dadurch, daß diese ein absoluter Begriff ist, die Identität aber Beziehung und genauer als Einerleiheit oder Dieselbigheit bezeichnet werden müßte. Eine reale Beziehung kann sie nur dann sein, wenn die Vielen real, d. h. wirklich von einander unterschieden sind; da aber real Viele niemals real Dasselbe sein können, so hat man eine blos logische Identität, wenn die Vielheit real ist; soll sie selbst real sein, so dürfen die Vielen nur Eins sein, das aber als Vieles gedacht wird; womit offenbar nur eine logische Beziehung gegeben ist. Das damit gegebene scheinbare Absurdum, daß eine reale Identität eine blos gedachte Beziehung sein soll, löst sich einfach durch die Bemerkung, daß eine reale Identität gar keine Beziehung (zwischen Mehreren) sondern Einheit ist. Da die Unterscheidung die Negation der Identität d. h. der Einheit von Vielen ist, so wird dieselbe real sein, und eine reale Beziehung, wenn die Vielen real sind, dagegen logisch, und eine logische Beziehung, wenn die Vielheit nur gedacht, die Vielen real Eins sind.

Real identisch ist also ein Ding nur mit sich selbst, das aber in Gedanken in eine Mehrheit mit logischer Unterscheidung zerlegt wird, um mit sich verglichen und identifizirt zu werden. Logisch identisch sind mehrere Dinge, welche zwar real verschieden aber durch denselben Begriff, den Universalbegriff, gedacht werden. Stimmen die Dinge in der Größe überein, so heißt die Identität Gleichheit, in der Gestalt, Aehnlichkeit, in der Wesenheit, spezifische oder Wesensgleichheit, in allen Stücken, Congruenz. Denkt man umgekehrt dieselbe Sache durch mehrere Begriffe, wie den Menschen durch Vernünftigkeit und Sinnlichkeit, den Schnee durch Kalt- und Weißsein, so

sind die Begriffe logisch unterschieden und zwar, wenn sie ganz genau dieselben Merkmale enthalten (innerlich identisch sind), haben sie die Unterscheidung, welche man die blos logische oder distinctio rationis ratiocinantis nennt; soll bei solchen Begriffen noch irgend ein Unterschied Statt haben, so muß wenigstens unsere Auffassung bei beiden Begriffen eine verschiedene sein, in welcher Weise wir z. B. das Definirte von seiner Definition mit genau denselben aber ausdrücklich aufgezählten Merkmalen, das Wort in einer Sprache durch das entsprechende in der andern u. dgl. unterscheiden.

Die distinctio rationis ratiocinatae ist zwar auch eine begriffliche, und haben daher so unterschiedene Begriffe objective Identität, welche im Satze behauptet wird, sie hat aber ein objectives Fundament, indem die so unterschiedenen Begriffe aus verschiedenen Merkmalen bestehen. Veranlassung zu einer solchen Theilung einer Gesammtidee in mehrere unvollständige Begriffe findet unser Geist in dem Gegenstande selbst, der unter verschiedenen Rücksichten betrachtet werden kann, weil er verschiedene Beziehungen hat, verschiedene Thätigkeit entfaltet u. s. w. So kann der Mensch bald als vernünftig, bald als Körper, bald als sociales Wesen u. s. w. aufgefaßt werden. Und da unsere schwache Erkenntniß alle diese Rücksichten durch einen Begriff nicht scharf vorstellen kann, so bedient er sich jener begrifflichen Unterscheidung mit sachlichem Fundamente.

Mit diesen 3 Arten von Unterscheidung nicht zufrieden, haben die Scotisten noch eine besondere, die formale und Thomisten die virtuale eingeführt. Erstere besteht zwischen den verschiedenen Formalitäten d. h. verschiedenen durch besondere Definitionen bestimmbaren Theilbegriffen einer gesammten Wesenheit, welche nach den Scotisten nicht blos logisch, sondern a parte rei vor allem Denken von einander unterschieden sein sollen. Es ist dies die Unterscheidung, die zwischen den metaphysichen Stufen d. h. nicht blos zwischen dem niedrigsten Genus z. B. animal und der letzten Differenz z. B. rationale, sondern auch zwischen den höheren Gattungen, Substanz, Körperlichkeit, Organisation, Leben, durch die man herabsteigend zu dem Wesen gelangt oder zu denen man die Wesenheit analysirend in immer einfacheren und allgemeineren Begriffen (arbor Porphyriana) hinauffsteigt bis zu den Kategorien.

Darnach stellen jene Formalitäten nicht die ganze Wesenheit z. B. Sinnlichkeit, Vernünftigkeit, nicht den ganzen Menschen dar, sondern

nur einen Theil, der so sehr von dem andern unterschieden ist, daß beide contradictorische Bestimmungen erhalten wie denken — nicht denken, empfinden — nicht empfinden.

Dagegen ist zu bemerken, daß die Abstracta Sinnlichkeit und Vernünftigkeit allerdings a parte rei unterschieden sind, aber in concreto, im Menschen ist das vernünftige vom sinnlichen Wesen nicht (adäquat) unterschieden; denn durch eine und dieselbe Realität, die Seele, ist der Mensch vernünftiges und sinnliches Wesen. Wären beide in concreto nicht identisch, so wäre der Satz: Dieses Sinnliche ist vernünftig, falsch. Beide stellen den ganzen Menschen aber nicht ganz dar, sind nicht exclusive sondern unvollständige Theilbegriffe. Darum können ihnen in concreto keine contradictorischen Bestimmungen beigelegt werden, wie: dieses Sinnliche denkt nicht; denn die Sinnlichkeit schließt die Vernünftigkeit, kraft deren das sinnliche Wesen denken kann, nicht aus. Höchstens kann man sagen: Dieses Sinnliche als Sinnliches denkt nicht; dieser Satz steht aber nicht in Opposition zu dem andern: Dieses Vernünftige als Vernünftiges denkt.

Die virtuelle Distinction der Thomisten besteht darin, daß eine Wesenheit vor aller Thätigkeit des Geistes entgegengesetzte und also unterschiedene Bestimmungen erhalten kann und darum in sich Eins bleibend, einer (innern) Unterscheidung in sich selbst gleichwerthig ist (virtute aequivalet).

Allgemein angenommen ist eine äußere virtuelle Unterscheidung in unserer Gottesidee, welche sich aus verschiedenen von seinen ihm ähnlichen Geschöpfen abstrahirten Begriffen zusammensetzt, ohne daß in Gott selbst der mindeste Anhalt für eine Unterscheidung sich fände. Jene vielen Begriffe müssen ihm aber doch beigelegt werden, weil er virtuell alles enthält, allem gleichwerthig ist.

Wenn man sich auf die virtuelle Unterscheidung in der einen göttlichen Natur beruft, welche 3 verschiedenen Realitäten gleichwerthig ist, so darf, was in der unendlichen Natur möglich ist, nicht auf endliche Realitäten ausgedehnt werden; zumal der Grund jener Thomistischen Unterscheidung, daß nämlich eine Realität entgegengesetzte Prädikate erhalten kann, auch in der allerhl. Dreifaltigkeit nicht zutrifft; denn man kann nicht sagen: dieselbe göttliche Natur zeugt und erzeugt nicht, sondern: dieselbe Natur als absolute Realität zeugt nicht, als eine relative Realität erzeugt sie, womit aller Widerspruch aufhört.

Wenn man nun weiter einwenden wollte, auch als relative Realität erzeugt sie (Vater) und erzeugt nicht (Sohn), wird nicht gezeugt (Vater) und wird gezeugt (Sohn) — womit auch contradictorische Aussagen für die relativ gefaßte göttliche

Wesenheit gegeben sind, so liegt es ja in den Worten selbst, daß die contradictorischen Bestimmungen auf verschiedene relative Fassungen der göttlichen Wesenheit, ja auf real verschiedene Personen gehen.

Beide Arten von Unterscheidung können wir in folgender Weise widerlegen. Wenn wir Mehreres unterscheiden, so ist dessen Realität entweder eine oder mehrere; ist sie eine, so kann der Unterschied nur ein gedachter sein; sind es mehrere, so ist der Unterschied ein realer, und ein Mittel ist nicht möglich. Oder: faßt man Unterschiedenes als Mehreres auf, so hat entweder der Geist die Mehrheit gemacht, und wir haben distinctio rationis, oder es waren schon vorher Mehrere, und die distinctio ist realis.

Man möchte wohl einwenden, es könne sein, daß in der Sache eine virtuale Vielheit sich findet, aber zu ihrer Actualität des Denkens bedürfe, wie in der stetigen Größe schon viele Theile virtuell vorhanden sind, durch das Denken aber wirklich viele unterschiedene Theile werden. Obgleich hier die actuale Vielheit vom Geist gesetzt wird, so sind nach dem Denken actual Viele, wo vor dem Denken nur eine Wirklichkeit war.

Darauf ist zu erwidern, daß die stetige Größe das Eigenthümliche hat, welches kein anderes Ganze mit ihr gemein hat, daß die potenzialen Theile, welche sie virtuell in sich enthält, durch die blosen Gedanken d. h. durch blose mentale Fixirung einer Grenze in ihr in actuale Theile zerlegt werden, worüber Näheres nebst Lösung der aufgeworfenen Schwierigkeit bei Erörterung über die stetige Ausdehnung.

Schließlich verdient noch einer Erwähnung die distinctio modalis, welche von Suarez besonders entwickelt und in folgender Weise erklärt wird: Censeo simpliciter verum esse, dari in rebus creatis aliquam distinctionem actualem et ex natura rei ante operationem intellectus, quae non sit tanta, quanta est inter duas res seu entitates omnino distinctas, quae distinctio, quamvis generali vocabulo possit vocari realis, quia vere est a parte rei et non est per denominationem extrinsecam ab intellectu, tamen ad distinguendam illam ab alia majori distinctione reali possumus illam appellare vel distinctionem ex natura rei . . . vel proprius vocari potest distinctio modalis, quia semper versatur inter rem aliquam et modum ejus. Metaph. disp. VII. s. 1 n. 16.

Was davon zu halten sei, haben wir oben bei Erörterung der Realität der modi dargelegt. Sie ist thatsächlich eine distinctio realis; wenn darum auch der modus absolut ohne die Substanz nicht existiren kann, so können wir doch die einfache Trennbarkeit zweier Realitäten als sicheres Anzeichen ihrer realen Unterscheidung aufstellen und brauchen es nicht mit Vielen auf die gegenseitige Trennbarkeit beider einzuschränken. Dieselben müssen nämlich, da sie die reale Unterscheidung zwischen Accidenz und Substanz, welche doch ohne jenes sein, von ihm getrennt werden kann, nicht anerkennen, als Bedingung der realen Distinction eine gegenseitige Trennbarkeit, bei der beide getrennten Wesen auch zu existiren fortfahren können, fordern.

Im Uebrigen ist es, wie schon bemerkt, sehr schwer in vielen Fällen zu entscheiden, ob zwei Wesen real oder logisch unterschieden sind. Für unsere innere Unterscheidung d. h. die Unterscheidung unseres Ichs von jedem Andern reicht die einfache Wahrnehmung hin. Für die äußere Welt haben wir in der Hervorbringung eines Dinges durch ein anderes einen sichern Beweis für ihre Unterscheidung, da offenbar Nichts sich selbst hervorbringen kann. Daß von Etwas entgegengesetzte Wirkungen ausgehen, ist kein hinreichender Grund, in ihm zwei real verschiedene Prinzipien vorauszusetzen, da eine Ursache sehr verschiedene Wirkungen haben kann. Darum halten wir z. B. den Schluß auf zwei verschiedene Realprinzipien im Körper aus den so entgegengesetzten Erscheinungen der Trägheit und Kraft, der Vielheit und Einheit für unzuläßig.

Ein sicheres Anzeichen der realen Unterschiedenheit sind contradictorische und conträre Bestimmungen, da z. B. ein Ding nicht zugleich weiß und nicht weiß, weiß und schwarz sein kann. Aber hier kommt die Schwierigkeit hinzu, ausfindig zu machen, ob die entgegengesetzten Bestimmungen nicht auf verschiedene Seiten desselben Dinges fallen, demselben nicht unter verschiedener Rücksicht zukommen; denn nur dann kann etwas nicht von demselben ausgesagt und verneint werden, wenn Affirmation und Negation unter derselben Rücksicht gelten sollen. In dem Falle nun, wo die entgegengesetzten Bestimmungen nothwendig auf das Ganze gehen und nicht blos einen Theil oder eine Rücksicht desselben berühren können, haben wir zwei real verschiedene Realitäten für beide Aussagen anzunehmen. So setzt das Denken eine einfache Substanz voraus; die Trägheit eine materielle Substanz; es kann aber nicht eine Substanz unter einer

Rücksicht einfach, unter einer andern materiell sein, sondern wegen der Untheilbarkeit der Substanzialität wird sie ganz von der Einfachheit und ganz von der Materialität afficirt.

## §. 11. Beziehungen der Abhängigkeit. Prinzip. Grund. Ursache. Bedingung. Gelegenheit.

Prinzip nennt man das, woraus etwas Anderes folgt, oder das, wovon etwas innerliche Abhängigkeit hat. Die Folge kann entweder in der Ordnung der Dinge sein oder blos in der Ordnung der Erkenntniß. Eine Erkenntniß, von der eine andere so abhängig ist, daß sie aus ersterer folgt, heißt Erkenntnißprinzip. So sind die Prämissen eines Schlusses die Prinzipien für die Schlußfolgerung. In der Ordnung der Dinge hängt entweder das Werden, die Existenz von einem Andern ab, und dann nennt man das Prinzip Ursache, oder es hängt das Sein, die Möglichkeit, von Anderem ab, und dann nennt man es Wesens- oder constituirendes Prinzip oder auch Prinzip schlechthin. So ist die Wesenheit Prinzip der Attribute, die Wesensbestandtheile sind Prinzipien der Wesenheit. Darum definirt Aristoteles das Prinzip: das, wodurch etwas ist oder wird oder erkannt wird.

Der Grund fällt häufig mit dem Prinzipe zusammen; streng genommen ist aber Grund das, was das Prinzip zum Principe macht; das Prinzip enthält in sich den Grund dessen, von dem es Prinzip ist. Prinzip ist der Grund in concreto und der Grund das Prinzip in abstracto: Darum gibt es einen Real- oder Seins-, und einen Erkenntnißgrund und ersterer ist entweder Grund der Existenz oder der Wesenheit.

Ursache ist also das, wovon die Existenz eines Andern, die Wirkung, innerlich abhängig ist, oder ein Prinzip, das durch seinen Einfluß die Existenz eines Andern bestimmt. Dieselbe ist entweder ihrer Wirkung innerlich, wie der Stoff, woraus etwas besteht, materiale Ursache, und die formale Ursache, welche der Wirkung ihre Bestimmtheit gibt; oder äußerlich wie die wirkende und Zweckursache. Nach vulgärem Sprachgebrauche werden die der Wirkung innerlichen Ursachen kaum mit dem Namen Ursachen,

sondern nur mit dem allgemeineren: Prinzipien belegt, und die materiale Ursache einfach Stoff, die formale Form, Bestimmtheit genannt. Selbst der Zweck wird meistens mehr als zu erstrebendes Ziel, denn als eine die Wirkung beeinflußende Ursache gedacht, und so bleibt der Name Ursache nach gewöhnlichem Sprachgebrauche der bewirkenden Ursache reservirt.

Diese ist nun näher zu definiren als ein Prinzip, das durch seine Thätigkeit einem Anderen Existenz verleiht. Durch die Bestimmung, daß sie Existenz verleiht, wird sie von den Erkenntniß- und (innern) Wesens-Prinzipien unterschieden; dadurch daß sie durch ihre Thätigkeit Einfluß auf die Wirkung übt, wird sie gegen die drei andern Arten der Ursächlichkeit abgegränzt, und durch das Genus Prinzip wird ihrer Wirkung eine innere Abhängigkeit von ihr beigelegt, und sie so von der Bedingung und Gelegenheit unterschieden, von welchen beiden die Wirkung nur äußerlich abhängig ist.

Von der Bedingung ist die Wirkung ebenso abhängig wie von der Ursache; denn wenn die Bedingung nicht erfüllt wird, kann die von ihr bedingte Wirkung nicht eintreten; ja wenn sie conditio sine qua non ist, so kann dieselbe durch keine andere ersetzt werden, was bei der Ursache selten der Fall sein dürfte; ihr Unterschied von der Ursache liegt darin, daß sie als Bedingung keinen Einfluß auf die Wirkung ausübt, nicht in innerlichem Abhängigkeitsverhältnisse zu ihr steht. So ist eine bestimmte Entfernung nothwendige Bedingung, daß ein Körper auf einen andern wirke, aber Ursache ist die Nähe keineswegs.

Die Gelegenheit ist eine Art von Bedingung, von welcher zwar die Existenz der Wirkung nicht schlechthin, wohl aber ihre leichtere Realisirung durch ein intelligentes Wesen abhängig ist; so bietet die Anarchie Gelegenheit zu Verbrechen, ist aber nicht Bedingung für dieselben. Sie unterscheidet sich also von der Bedingung dadurch, daß die Wirkung auch ohne die (günstige) Gelegenheit erzielt werden kann und von der Ursache, daß sie an und für sich keinen Einfluß auf die Wirkung ausübt, sondern einem intelligenten Wesen die Ausführung erleichtert. Insofern sie anlockend auf die Vorstellung wirkt, ist sie wahre aber Zweckursache, sie kann auch mehr oder weniger positiv oder negativ (durch Entfernung der Hindernisse) auf die

Wirkung einfließen; je mehr sie dies thut, desto mehr verliert sie den Namen Gelegenheit und heißt dann eigentlicher Veranlassung.

Fragt man nun, worin das eigentliche Wesen jenes Einflusses besteht, der den Begriff der Causalität ausmacht, so läßt er sich nicht näher erklären, als dies im Obigen schon geschehen ist: er ist eine Thätigkeit, durch welche Etwas hervorgebracht wird. Eine Anschauung von dem Causalitäts-Einflusse haben wir nicht; denn die äußere Erfahrung weist uns nur eine Aufeinanderfolge zweier Ereignisse, nicht aber ihren innern Zusammenhang auf und selbst in unserm Innern gewahren wir blos eine Anstrengung oder auch eine Thätigkeit, aber den Einfluß derselben auf die folgende Wirkung, etwa der Bewegung unserer Glieder, entzieht sich unserer Wahrnehmung. Aber daraus folgt nicht, wie Hume will, daß wir keine Idee von Ursache haben oder daß derselben ihr objectiver Werth ermangele oder daß keine Ursachen existirten. Jener elementare und unzergliederbare Grundbegriff menschlichen Denkens wird nicht durch verallgemeinernde Abstraction von den einzelnen uns allerdings vielfach unbekannten Causalitätsweisen gewonnen, sondern entsteht spontan bei Gelegenheit jener erwähnten Aufeinanderfolge der Thatsachen. Namentlich drängt die innnere Erfahrung dem erwachenden Verstande den Begriff und die Annahme der Existenz eines innern Zusammenhanges, der Causalität, auf, wenn wir von Anfang an instinctmäßig durch unser Thun unsere Glieder zu bewegen und nach Außen Wirkungen zu erzielen suchen, wenn eine Verstärkung unserer Anstrengung eine Verstärkung der Wirkung, eine Schwächung jener die Schwächung dieser im Gefolge hat.

Damit ist nun freilich noch nicht gewiß, daß wir auch Ursache aller jener Wirkungen sind; aber nothwendig muß bei jenem beständigen Geschehen in uns der Begriff der Ursache entstehen; mit dem Begriffe ist aber auch unmittelbar für den zum Denken erwachten Geist das Prinzip der Causalität gegeben, wie sofort näher erhellen wird. Mit Hülfe dieses Prinzipes urtheilen wir bei dem beständigen Werden in und außer uns, daß es eine Ursache haben muß; damit ist aber die Existenz von Ursachen, mögen ihrer nun viele oder wenige oder auch nur eine sein, absolut nothwendig gefordert.

Streitfrage ist, ob die Kausalität eine von dem verursachenden Subjecte real verschiedene Entität sei oder nicht; da die Causalität nichts Anderes als die Thätigkeit ist, wodurch Etwas gesetzt wird, so erledigt sich diese Frage mit der andern, ob die Thätigkeit real

oder logisch vom Thätigen verschieden sei. Wir haben es wahrscheinlicher gefunden, daß eine modale Distinction anzunehmen sei.

## §. 12. Eintheilung der bewirkenden Ursache.

Es gibt so zahlreiche Arten von Causalität als es verschiedene Arten von Thätigkeiten gibt. Mit Uebergehung der selbstverständlichen und derer, welche bei andern Gelegenheiten spezieller erklärt werden müssen, erwähnen wir hier nur folgende:

1. Physische und moralische Ursache. Letztere besteht darin, daß sie nicht wie die physische die Wirkung selbst hervorbringt, sondern ein intelligentes (moralisches) Wesen bestimmt, die Wirkung hervorzubringen. Die Einwirkung auf das intelligente Wesen besteht im Allgemeinen darin, daß ihm von der moralischen Ursache ein Gut oder Uebel vorgestellt wird, welches durch jene Wirkung erreicht oder vermieden werden könne. Im Einzeln geschieht dies durch Befehl, Versprechen, Rath, Bitten, Drohen, Einschüchtern u. s. w., welches ebenso viele Arten moralischer Causalität sind.

2. Freie und nothwendige Ursache. Frei verursacht der Wille, welcher, obgleich alle inneren und äußeren zum Handeln erforderlichen Bedingungen gegeben sind, handeln und nicht handeln, so oder anders oder auch entgegengesetzt handeln kann. Nothwendig wirken die unvernünftigen Wesen, welchen von ihrer Natur und den gegebenen Umständen die Thätigkeit, die Art und Intensität der Thätigkeit bestimmt ist, oder: welche nothwendig so und so intensiv wirken, als sie kraft ihrer Natur und der gegebenen Umstände wirken können.

3. Haupt- und instrumentale Ursache. Hauptursache einer Wirkung heißt die Ursache, welche sich eines Werkzeuges bei der Hervorbringung desselben bedient; das Wesen der werkzeuglichen Ursache besteht aber darin, daß sie nur von der Hauptursache in Bewegung gesetzt und dirigirt die Wirkung beeinflußt. Spezieller setzt der hl. Thomas ihren Einfluß darein, daß sie die Thätigkeit der Hauptursache dem zu bildenden Stoffe applizirt.

4. Erste und secundäre Ursachen. Erste Ursache ist Gott, der durch seinen schöpferischen, erhaltenden und mitwirkenden Einfluß in vorzüglicher Weise Ursache aller Wirkungen in der Welt ist. Die

sekundären Ursachen sind die Geschöpfe, welche nur unter göttlichem Einflusse wirken können, wie an seinem Orte genauer erklärt und bewiesen wird. Die secundäre Ursache unterscheidet sich von der instrumentalen durch die größere Selbständigkeit, welche sie der ersten Ursache gegenüber einnimmt; denn die Geschöpfe werden wegen der Mitwirkung Gottes nicht zu blosen Werkzeugen in seiner Hand. Diese größere Selbständigkeit besteht darin, 1) daß ihnen ihre Wirkung nicht bestimmt wird, wie dem Werkzeuge, 2) daß sie wirklich die ganze Wirkung unmittelbar hervorbringen, wenn freilich nur in realer Abhängigkeit von Gott, während das Werkzeug einen untergeordneten Theil der Wirkung setzt, der von der Hauptursache zur Erzielung der Totalwirkung verwandt wird. So bringt die Thätigkeit des Pinsels nicht das ganze Gemälde hervor, sondern nur die Verschiedenheit der Färbung, welche vom Künstler zur Herstellung eines Bildes benutzt wird, und nicht der Pinsel sondern der Künstler bestimmt die zeichnende und färbende Thätigkeit.

## §. 13. Das Prinzip vom hinreichenden Grund und der Causalität.

Das Causalitätsprinzip: Jede Wirkung muß ihre Ursache haben oder: Was wird, anfängt zu existiren, verlangt eine Ursache seines Werdens, der anfangenden Existenz, ist nur ein besonderer Fall des allgemeinen Prinzips: Alles was ist muß einen hinreichenden Grund seines Seins haben, wie ja auch die Ursache nur eine besondere Art von Grund nämlich der werdenden Existenz ist. Letzteres aber, das Prinzip vom hinreichenden Grund, läßt keinen Beweis zu und bedarf keines Beweises. Noch mehr, wie die Fundamentalwahrheiten nicht geleugnet oder auch nur bezweifelt werden können, ohne sie zu behaupten, so auch der Satz vom hinreichenden Grund. Denn wer einen Satz leugnet, der behauptet er sei falsch, glaubt also, es sei hinreichender Grund für seine Behauptung und Leugnung vorhanden; glaubt er aber, es sei kein hinreichender Grund für seine Leugnung, so widerspricht er sich selbst. Desgleichen zweifelt man nur darum an einem Satze, weil man keine hinreichende Gründe für seine Wahrheit zu haben vermeint.

Der Satz entzieht sich ebenso allen Beweisen wie die übrigen Fundamentalwahrheiten, welche nur unter Voraussetzung ihrer Wahrheit bewiesen werden können.

Denn a) Beweisen heißt nichts Anders als den hinreichenden Grund für Etwas aufzeigen; wer also einen Beweis anstellt, thut dies 1. weil unsere Vernunft Nichts ohne hinreichenden Grund annehmen kann; 2. weil er glaubt, es dürfe Nichts ohne hinreichenden Grund angenommen werden. Da also die Fähigkeit unserer Vernunft für Wahrheit stets vorausgesetzt werden muß, so wird mit der (unter 1) berührten Beschaffenheit der Vernunft der Satz vom hinreichenden Grunde vorausgesetzt, mit der an zweiter Stelle erwähnten Bedingung wird derselbe Satz ausdrücklich behauptet.

b) Man hat versucht in folgender Weise einen Beweis zu führen. Was ist, unterscheidet sich vom Nichts. Dieser Unterschied verlangt aber, daß Etwas da sei, wodurch es sich unterscheidet. Dies ist aber der hinreichende Grund, wie für den Unterschied vom Nichts, so für das Sein desselben. Also.

Diese Deduction führt allerdings unsern Satz auf das Prinzip vom Widerspruch zurück; sie kann aber nicht einmal als ein indirecter Beweis gelten, da dies nur mit Hülfe des Satzes selbst geschieht; denn „wodurch" ist eine Causalpartikel und heißt aufgelöst: Ein Grund durch den, so daß obiger Satz die Fassung erhält: der Unterschied verlangt einen Grund, wodurch er sich unterscheidet.

c) Was so evident ist, daß es nicht evidenter werden kann, ist eines Beweises unfähig. Es kann aber ein Satz keine größere Evidenz haben, als der vom hinreichenden Grunde.

Bem. Nicht weniger evident als der Satz vom hinreichenden Grund ist dessen Umkehrung: Wofür der hinreichende Grund gegeben ist, das muß sein.

Das Causalitätsprinzip wurde, von allgemeineren Sceptikern abgesehen, zuerst ernstlich von Kant in seinem absoluten Gehalte angegriffen und neben vielen andern analytischen Sätzen als ein synthetisches Urtheil a priori bezeichnet. Darnach soll es zwar nicht der Erfahrung entlehnt sein, aber doch keine objective nothwendige Geltung haben, sondern seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit einer subjectiven Anlage unseres Denkvermögens verdanken. In neuerer Zeit hat man sogar gegen seine allgemeine Gültigkeit Zweifel erhoben, nämlich um kraft dieses Prinzipes einen außerweltlichen Schöpfer nicht annehmen

zu müssen, ihm nur Berechtigung innerhalb des natürlichen Geschehens zuerkannt. Sehr schwach ist, was Beguelin dagegen vorgebracht; nicht stärker war, was neuerdings Stuart Mill gegen dasselbe aufgeboten hat, wie wir bald sehen werden. Dagegen läßt sich zeigen, daß das Causalitätsprinzip ein analytisches Urtheil ist, dessen Prädikat zum Subjecte gehört oder doch nothwendig aus demselben folgt. Denn

1. Wenn Etwas anfängt zu existiren, so muß ein hinreichender Grund für den Anfang der Existenz dasein. Dieser Grund liegt entweder im Dinge selbst oder in der reinen Möglichkeit, da es anfangen kann oder im Nichts oder endlich in einem andern Wesen.

Das Ding selbst kann der Grund seiner Existenz nicht sein. Denn da Nichts wirken kann bevor es ist, so könnte dies nur den Sinn haben, es existire kraft seiner Wesenheit, seine Wesenheit verlange Existenz. Was aber die Wesenheit fordert, wird nicht, sondern ist so ewig und unwandelbar wie die Wesenheit selbst.

Ebenso kann die reine Möglichkeit nicht Grund der anfangenden Existenz sein, da die Möglichkeit ewig ist und also mit dem hinreichenden Grunde auch die Existenz nicht anfangen sondern ewig sein müßte. Möglich sind ja auch unzählige andere Dinge, welche nicht anfangen zu existiren; also kann die Möglichkeit nicht hinreichender Grund sein, daß Etwas werde.

Da nun offenbar auch das Nichts nicht hinreichender Grund der Existenz sein kann, so muß es in einem andern Wesen gesucht werden. Ein Wesen aber, das einem Andern Grund der Existenz ist, heißt Ursache. Also verlangt jede anfangende Existenz eine Ursache.

2. Kürzer: Wenn Etwas anfängt zu existiren, so muß dafür ein hinreichender Grund vorhanden sein. Der hinreichende Grund einer anfangenden Existenz heißt Ursache. Also.

3. Was anfängt zu existiren, war früher nicht, es kann also sein und nicht sein. Was aber aus sich indifferent ist für Sein und Nichtsein, bedarf eines Andern, welches dasselbe vielmehr zum Sein als zum Nichtsein bestimmt. Dies Andere aber ist Ursache des Seins.

## §. 14. Stuart Mill's Ansichten über das Causalitätsprinzip.

Stuart Mill's Empirismus leugnet alle aprioristischen Prinzipien, deren absolute Nothwendigkeit und allgemeine Gültigkeit, und läßt alle

allgemeinen Urtheile durch Induction gebildet werden. Eine objective Nothwendigkeit gibt es nach ihm gar nicht, nur darum halten wir zwei Erscheinungen für untrennbar und also nothwendig mit einander verbunden, weil wir sie stets mit einander verbunden beobachtet haben, mit der Menge der Beobachtungen wächst die Schwierigkeit, die eine ohne die andere zu denken. Unmöglich ist aber darum die Trennung nicht, wie die Geschichte beweist; die Existenz der Antipoden hielt man früher für unmöglich. Ein wahres Schließen von Einzelfällen auf ein allgemeines Gesetz, worin das Wesen der Induction gewöhnlich gesetzt wird, findet auch nicht statt, sondern man schließt vom (beobachteten) Besondern auf das (nicht beobachtete) Besondere, und dies unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß eine gewisse Beständigkeit im Natur-Geschehen statthabe oder präciser ausgedrückt, daß unter gleichen Umständen dieselbe Verbindung von Phänomenen wieder eintrete, die zu einer andern Zeit unter ihnen eintrat. Dieses Gesetz, daß jedes Phänomen mit einem andern unabänderlich zusammenhängt oder dasselbe zur Voraussetzung habe, ist das Causalitätsprinzip; einen Einfluß des einen Phänomens auf das andere kann man nicht beobachten und darum nicht behaupten. Auch dieses Prinzip beruht nur auf Induction (als Grundbedingung aller übrigen) nämlich auf instinctiver Aufzählung der einzelnen Fälle. Das Causalitätsprinzip ist, wie jedes allgemeine Gesetz, nur eine abgekürzte Formel, ein Register der erlebten Einzelfälle; darum hat es höchstens nur für unsere beobachtete Welt allgemeine Geltung; in anderen Sternensystemen kann es Ausnahmen erfahren, d. h. es kann die hier beobachtete Gleichförmigkeit in der Folge von Naturerscheinungen nicht auf das ganze Universum ausgedehnt werden. Stuart Mill ist überzeugt: „daß Jeder, der an Abstraction und Analyse gewöhnt ist, und der seine Fähigkeiten aufrichtig dazu gebraucht, wenn seine Einbildungskraft ein Mal gelernt hat, die Vorstellung aufzunehmen und zu hegen, keine Schwierigkeit finden wird, sich vorzustellen, daß z. B. in einem der Firmamente Ereignisse aufs Gerathewohl und ohne ein bestimmtes Gesetz auf einander folgen können."

Aber 1. Dieser Empirismus ist nur eine neue Form des Scepticismus, denn ohne allgemein gültige Prinzipien, durch die blose Beobachtung kann keine Gewißheit bestehen. Alle Gewißheit steht und fällt mit der absoluten Gültigkeit des Prinzips des Widerspruchs. Wer aber dieses Prinzip leugnet oder bezweifelt, der behauptet eben

dadurch seine Gültigkeit, wie in der Logik des Näheren gezeigt wird, Mill aber durch sein Räsonnement selbst darthut. Denn wenn er Bedenken trägt, sein Causalitätsprinzip auf andere Firmamente auszudehnen, so thut er dies doch nur aus Besorgniß, es möchte dort falsch sein. Ist aber das Prinzip vom Widerspruch nicht absolut und allgemein gültig, so kann das Falsche zu gleicher Zeit auch wahr sein und umgekehrt. Es kann also das Causalitätsgesetz, welches hier wahr und dort möglicherweise falsch sein soll, gleich gut hier falsch und dort wahr sein.

2. Es ist ganz evident, daß gewisse allgemeine Prinzipien und darunter das Causalitätsprinzip absolute Geltung haben. Nicht gewohnheitsmäßig d. h. kraft einer Gewöhnung gewisser Ideenassociationen sehen wir das Gegentheil als unmöglich an, sondern mit absoluter Nöthigung und klarster Einsicht, daß es nicht sein könne. Kann aber falsch sein, was ganz evident ist, so haben wir kein Kriterium der Wahrheit mehr: wir verfallen der allgemeinen Skepsis. Mag die Phantasie auch eine Erscheinung ohne alle Ursache auftauchen lassen, der Verstand kann Nichts ohne hinreichenden Grund zugeben. Die Evidenz gewisser allgemeiner und nothwendiger Prinzipien ist die größte, die es überhaupt gibt, und darunter die des Satzes vom hinreichenden Grunde; können also diese falsch sein, so kann Alles falsch sein, und wir haben allgemeinen Zweifel.

3. Die größte Inconsequenz dieses Empirismus liegt darin, daß er der Sinneswahrnehmung eine Gewißheit beilegt, die er den allgemeinen Prinzipien abspricht. Die Gewißheit der Erfahrung, wenigstens der äußeren ist viel geringer, als die jener Prinzipien; an ersterer kann man, absolut gesprochen, zweifeln, an letzteren nicht; erstere wissenschaftlich nachzuweisen und die Schwierigkeiten dagegen zu heben, ist nicht so gar leicht, an den Prinzipien ist es absolut unmöglich zu zweifeln und wer es zu können vorgibt, betrügt sich selbst, indem er Phantasien mit vernünftiger Erkenntniß verwechselt. Einen Nachweis für die unmittelbaren Prinzipien kann und braucht man nicht zu liefern, die übrigen werden mit unwiderstehlicher Evidenz durch jene begründet, und zwar nicht durch Induction allein, sondern weit mehr durch Deduction.

4. Eine Induction auch nur im Sinne einer abkürzenden Zusammenfassung der Einzelfälle, einer Registrirung ist, durch die blose Beobachtung nicht möglich. Denn

a) ein auf die blose Erfahrung hin angefertigtes Register kann höchstens sagen: In x Fällen ist diese Erscheinung oder Verbindung bzw. Aufeinanderfolge von Erscheinungen beobachtet worden. Und dies gilt natürlich auch für das Register des Causalgesetzes nämlich: Eine Gleichförmigkeit der Verbindung einer Erscheinung mit einer sie bedingenden anderen Erscheinung („Ursache"), worauf schließlich alle Induction zurückkommen soll, kann nur mit Hülfe allgemeiner Sätze behauptet werden, die Erfahrung gibt aber blos einzelne Fälle und die Registrirung derselben per simplicem enumerationem liefert höchstens den Satz: x Mal ist die Verbinduug beobachtet worden.

b) Aber nicht einmal diesen Satz kann die Erfahrung allein liefern, denn er enthält und setzt mannigfache allgemeine abstracte Begriffe voraus, welche aus der Erfahrung, die nur concrete Einzelwesen und Einzelerscheinungen darbietet, nicht stammen können. Die Idee der Verbindung ist ein abstracter Begriff, der von keinem Sinne wahrgenommen wird; das Prädikat jenes Satzes ist ein allgemeiner Begriff und die Zahl der Fälle, obgleich an und für sich ein Collectivbegriff, setzt universale Begriffe voraus. Denn zusammenzählen kann man nur was in irgend Etwas übereinstimmt; das aber, worin Mehrere übereinstimmen, ist ein Universalbegriff. In der Fähigkeit unseres Geistes aber, aus der Erfahrung des Einzelnen nicht erfahrene allgemeine Begriffe zu erheben, besitzt er zugleich die Fähigkeit, allgemein gültige Gesetze zu bilden. Denn der vom Einzelnen abstrahirte allgemeine Wesenheitsbegriff ist das absolut nothwendige Gesetz für die Einzelwesen und ihre Erscheinungen.

## §. 15. Folgerungen und genauere Bestimmungen.

I. Ein absoluter Zufall d. h. ein Ereigniß ohne jegliche Ursache ist unmöglich. Wohl aber kann es einen relativen Zufall geben d. h. ein Ereigniß, das von Jemand nicht vorausgesehen oder von ihm nicht angeordnet wurde, kann mit Rücksicht auf ihn (relativ) ein Zufall genannt werden. Daß es aber Gott gegenüber, der alle Ereignisse in seiner Weisheit vorausbestimmt oder doch zuläßt, keinen solchen Zufall gibt, bedarf keines Beweises. Auch in Bezug auf unvernünftige, selbst leblose Wesen ist ein (relativer) Zufall möglich, insofern sie eine Wirkung nicht kraft innerer Anlage, sondern

von einer ungewöhnlichen Complication äußerer Verhältnisse beeinflußt hervorbringen. So erzeugt ein lebendes Wesen einmal zufällig (per accidens) nicht ein lebendes seiner Spezies, sondern bringt ein todtes Junge oder ein Monstrum hervor.

II. Eine Wirkung in die Ferne ist unmöglich. Dieser Satz wird mit Unrecht von den Scotisten angezweifelt, wenn man ihn nur in gehöriger Einschränkung versteht. Natürlich ist nicht die Rede von immanenter Thätigkeit, die ihrem Begriffe nach sich nicht von ihrem Subjecte entfernt, sondern eben nur einen Zustand desselben herbeiführt und ausmacht. Darum müssen wir vorerst noch die Thätigkeit Gottes bei Seite lassen, die in sich immanent ist, und nur wegen ihrer unendlichen Wirksamkeit auch nach Außen Wirkungen hervorbringt. Natürlich können dieselben nicht fern von ihm sein, wie noch deutlicher in der Theologie gezeigt wird.

Wir behaupten also nur, daß endliche Ursachen keine Wirkung in die Ferne hervorbringen können, sondern durch sich selbst oder durch vermittelnde Bindeglieder, welche ihre Thätigkeit übertragen, da sein müssen, wo sie wirken sollen. Und auch hier muß man noch eine Unmittelbarkeit der Substanz (immediatio suppositi) von der Unmittelbarkeit der Kraft (immediatio vis) unterscheiden. Es wird nicht behauptet, daß die Substanz des Dinges unmittelbar sich mit dem Subjecte, auf das sie wirken soll, verbinden muß, sondern es reicht hin, daß sie ihre Kraft bis zu demselben ausdehne. Denn es läßt sich nicht nachweisen, daß ein Wesen seine Kraft nicht über die Gränzen seiner Oberfläche hinaus erstrecken lassen kann, im Gegentheil, wenn es nicht eine immanente Thätigkeit vollzieht, muß seine Kraft außer dasselbe d. h. über seine Oberfläche hinaus gehen. Doch wie dem auch sei, was wir behaupten ist, daß ein Wesen da, wo es weder mit seiner Substanz noch mit seiner Kraft ist, Nichts wirken kann. Und der Grund dafür ist einfach, weil das Ding, da wo es in keiner Weise ist, auch in keiner Weise wirken kann, gerade so wie es dann noch nicht oder nicht mehr wirken kann, wenn es noch nicht oder nicht mehr ist.

Was aber von Fernwirkungen erzählt wird, steht

1. nicht historisch fest, zumal auf diesem Felde Täuschungen mehr als sonst wo möglich sind.

2. Gehören diese Erscheinungen dem mystischen Gebiete an, auf dem noch ganz andere Ursächlichkeiten sich geltend machen oder machen können, welche die Thätigkeiten in die Ferne übertragen.

3. Würden die bezüglichen Beispiele beweisen, daß sogar unsere immanenten Thätigkeiten, wie ein bloser Wunsch, in der Ferne Wirksamkeit haben könnten; und doch kann kein endlicher immanenter Act einem transitiven gleichwerthig sein und darum nur das thätige Subject, Nichts aber außer ihm modifiziren.

III. Eine Reihe von unendlich vielen von einander abhängigen Ursachen ohne erste Ursache ist absurd.

Denn 1. Eine endliche Reihe von Ursachen, die einander bedingen, ist ohne erste Ursache absurd. Also auch und noch mehr eine unendliche Reihe. Denn eine erste Ursache ist nicht wegen der geringeren oder größeren Zahl von einander bedingenden Gliedern der Reihe, sondern darum nothwendig, weil man sonst blos verursachte Ursachen, also blos Wirkungen ohne Ursachen hätte, und je mehr Glieder der Reihe, desto mehr Wirkungen ohne Ursachen, also bei einer unendlichen Reihe unendlich viele Absurda.

2. Betrachten wir die letzte Ursache in der Reihe, so ist sie entweder zugleich erste oder nicht und dann hervorgebracht. Ist Ersteres der Fall, so sind wir schon bei der ersten Ursache, die keine mehr vor sich hat, angekommen. In letzterem Falle verlangt die Ursache eine andere, und diese ist wieder entweder erste oder auch hervorgebracht. In ersterem Falle sind wir bei der ersten Ursache angekommen, im zweiten müssen wir eine frühere Ursache haben, bei welcher wir dasselbe Dilemma anstellen können.

Bleibt man also nicht bei einer ersten unhervorgebrachten Ursache stehen, so kann und muß man ins Unendliche weiter gehen und kann in der Angabe der Ursachen nie stillstehen. Nun muß man aber stillstehen, weil man nicht einen bedingten, sondern einen unbedingten Grund für die nicht bedingte, sondern unbedingte, d. h. wirkliche Existenz der letzten Wirkung in der Reihe haben muß.

Weitere Gründe für denselben Satz findet man bei den Beweisen für das Dasein Gottes. Im Uebrigen gilt er nicht blos für die bewirkenden Ursachen, sondern auch für die Zweckursachen, insofern man nicht ohne Ende Eines wegen des Andern intendiren kann, ohne in einem letzten Ziele einen Haltpunkt zu haben. Er gilt auch für die Erkenntnißgründe, indem man nicht die Begründung und Erklärung des Einen durch das Andere ohne Ende forttreiben kann, was geschehen müßte, wenn man Alles beweisen, Alles definiren wollte. Er gilt überhaupt für jede Reihe von einander abhängiger Be-

dingungen, auf die man die obige Beweisführung ohne Weiteres ausdehnen kann.

IV. Jede Wirkung verlangt eine **adäquate** Ursache, die sich häufig aus partialen Factoren zusammensetzt.

V. Die Vollkommenheit der Wirkung kann die der adäquaten Ursache nicht übersteigen; im Gegentheil muß jede Vollkommenheit der Wirkung in der Ursache enthalten sein. Denn

1. Die Wirkung als solche hat ihr ganzes Sein und ihre ganze Vollkommenheit von der Ursache und 2. diese kann Nichts geben, was sie selbst nicht hat.

In zweifacher Weise kann aber die Vollkommenheit der Wirkung in der Ursache enthalten sein, formell und virtuell oder gleichwerthig.

Formell ist sie darin enthalten, wenn die Vollkommenheit der Wirkung derselben Spezies angehört wie die der Ursache. So ist die Sinnlichkeit der Kinder formell in den Eltern vorhanden und die Gestalt einer Bildsäule in der Idee des Künstlers, die Wissenschaft eines Buches im Geiste des Verfassers.

Virtuell ist die Vollkommenheit der Wirkung in der Ursache vorhanden, wenn sie in letzterer von anderer Gattung und Art aber doch mindestens von gleichem Gehalte sich findet. Meistens aber ist sie in der Ursache von höherem Gehalte und ist dann nicht blos der der Wirkung mitgetheilten, sondern noch andern Vollkommenheiten gleichwerthig, und man sagt dann, die Ursache besitze die Vollkommenheit ihrer Wirkung im eminenten Sinne. So ist die Leistungsfähigkeit einer Maschine (insofern sie vom Erfinder und nicht von andern Kräften abhängt) gleichwerthig und in eminenter Weise im Geiste des Mechanikers, so sind die mit Unvollkommenheiten vermischten Vollkommenheiten der Geschöpfe, wie Sinnlichkeit, Schließen, in eminenter Weise in Gottes Wesenheit, speziell in seiner reinsten Intelligenz enthalten, welche nicht blos den endlichen Werth von diesen, sondern den unendlichen Werth von unendlich vielen gemischten Vollkommenheiten besitzt.

Ist die ganze Wirkung formell in ihrer Ursache enthalten und also von derselben Spezies und Benennung, so nennen diese die Scholastiker causa univoca derselben; so ist das Feuer causa univoca des Feuers, der Erzeugende des Erzeugten. Sind Wirkung und Ur-

sache verschiedener Benennung und Spezies, so nennen sie dieselbe **causa aequivoca**; so ist die Sonne c. **aequivoca** des Lebens.

Mit dem vorstehenden Satze verwandt und nach der Erläuterung, die wir von ihm gegeben haben, zu verstehen ist das den Scholastikern sehr geläufige Prinzip:

VI. Omne agens agit simile sibi oder modus agendi sequitur modum essendi.

1. Da die Thätigkeit nur eine Aeußerung und Darstellung der Kraft und des Seins der Ursache ist, so kann dieselbe sich in ihrer Beschaffenheit nicht von dem Sein entfernen; menschliches Sein kann sich nur menschlich, thierisches nur thierisch, lebloses nur in lebloser Weise bethätigen.

2. Das Sein ist, damit es nicht müßig und zwecklos sei, für die Thätigkeit bestimmt, um nämlich dadurch ein dem Sein entsprechendes und mit ihm sich abänderndes Ziel zu erreichen. Da aber nun nicht jedes Ziel durch beliebige Thätigkeit, sondern ein bestimmtes Ziel durch bestimmte Thätigkeit zu erreichen ist, so muß wie das Ziel, so auch die Thätigkeit dem Sein entsprechen, das Sein muß für die Thätigkeit eingerichtet sein. Und dies ist die Aehnlichkeit, welche außer der unter 1. berührten zwischen Thätigkeit und Sein bestehen muß.

Eine besondere Fassung erhält das Causalitätsprinzip in dem vom hl. Thomas sehr weitläufig erörterten und begründeten Satze:

VII. Quidquid movetur, ab alio movetur,

in welchem die Bewegung im weitesten Sinne genommen wird, so daß der Sinn ist: Was eine Veränderung erleidet, unterliegt fremdem Einflusse. Trotz der Beanstandung, welche der Satz von verschiedenen Seiten und selbst von Suarez erfahren hat, glauben wir denselben doch in obiger Fassung mit aller Strenge beweisen zu können und wegen des schönen Gottesbeweises, den wir mit Aristoteles und dem hl. Thomas darauf stützen, mit besonderer Sorgfalt begründen zu sollen.

1. Wenn es Etwas gäbe, was blos aus sich sich verändern könnte, so wären es höchstens die lebendigen Wesen. Denn während der Stoff aus sich für Bewegung und Ruhe und jede Veränderung anerkanntermaßen indifferent (träge) ist, besteht gerade der eigenthümliche Vorzug der lebendigen Wesen darin, daß sie sich selbst bewegen. Doch ist klar, daß eine strenge Selbstbewegung erst bei den freien Wesen Statt hat, denn weder Pflanzen noch sinnliche Wesen können

ohne fremden Einfluß ihre Selbstbewegung bethätigen. Aber auch die freien Wesen können nicht rein aus sich selbst, sondern nur unter dem Einflusse des Wahren, welches auf ihre Erkenntniß, und des Guten, das auf ihren Willen wirkt, zur Selbstbestimmung übergehen. Denn nur da ist Freiheit des Begehrens möglich, wo das Begehrende nicht blos dieses oder jenes Gut, sondern das Gute im Allgemeinen erkennt. Von fremdem Einflusse im Begehren ist also nur der Wille unabhängig, der entweder das Gute im Allgemeinen ist oder, da dies absurd ist, dem Guten im Allgemeinen, jeglichem Gute gleichwerthig ist. Von einem solchen unendlich guten Willen ist allein wahr, daß er beim Begehren sich nicht verändert.

Wenn also auch diejenigen Wesen, welche am meisten sich selbst verändern können, dies nur unter fremdem Einflusse vermögen, so wird Alles, was sich verändert, von einem Andern verändert. Mit andern Worten: Könnte irgend eine Kraft sich rein aus sich bewegen, so wäre dies der freie Wille. Der Wille wird aber nur unter Einwirkung des Verstandes, der Verstand aber nur vom Wahren bewegt. Also nur da, wo Wille und Verstand Eins und wo der Verstand von dem erkannten Wahren nicht verschieden, sondern durch sich selbst zum Erkennen bestimmt ist, kann der Begehrende rein aus sich begehren. Dies ist aber nur möglich im metaphysisch Einfachen und im Unveränderlichen.

2. Wenn ein Wesen sich jetzt verändert, so geht es von einem Zustande zum andern über. Zu einem solchen in der Zeit erfolgenden Uebergange kann dasselbe aber aus sich nicht gelangen. Denn wenn es jetzt erst denselben vollzieht, so konnte es aus sich nicht dazu fähig sein; denn es selbst mit seinem ganzen Sein war ja schon vorher da. Es muß also an irgend einer äußeren Bedingung, etwa Entfernung eines Hindernisses gehangen haben, daß es jetzt in Thätigkeit übergeht.

Man möchte wohl sagen, „die Veränderung könne zu dem ursprünglich mit dem Wesen Gegebenen gehören." Aber dabei denkt man entweder an ein erschaffenes oder an ein unhervorgebrachtes Wesen. In ersterem Falle hängt wie das Wesen, so seine ursprüngliche Veränderung vom Schöpfer ab. Ist es aber unhervorgebracht, so ist es unveränderlich. In der That, ein unerschaffenes Wesen hat, was es ist und hat, durch seine Wesenheit. Gehörte ihm also die Veränderung ursprünglich an, so hieße dies, seine Wesenheit verlangt

den Uebergang von einem Zustande zum andern; dies involvirt aber einen Widerspruch. Denn

a) jeder Uebergang von einem Zustande zu dem andern vollzieht sich in der Zeit, die ja nichts Anders ist, als Aufeinanderfolge von zwei nicht gleichzeitigen Zuständen. Was aber die Wesenheit verlangt, ist nothwendig immer ohne Veränderung vorhanden wie die ewige unveränderliche Wesenheit selbst. So unwandelbar die Folgerungssätze sind, welche das Wesen des Dreiecks oder Kreises verlangt, so unveränderlich ist, was im Gebiete der Existenz die Wesenheit fordert.

b) Entweder verlangt die Wesenheit den Ausgangspunkt, den terminus a quo der Veränderung, oder den terminus ad quem, oder den Uebergang selbst. Verlangt sie den Ausgangspunkt, so bleibt es ewig bei ihm, und eine Veränderung ist absolut unmöglich. Verlangt sie den Zielpunkt, so ist derselbe ohne Uebergang ewig mit der Wesenheit gegeben. Fordert sie den Uebergang selbst, so muß das Wesen ewig und nothwendig den Uebergang vollziehen und kann nie zum terminus ad quem kommen; denn hier geht es nicht mehr über, sondern ist übergegangen, was gegen die vorausgesetzte Forderung der Wesenheit wäre.

Nun dürfte es scheinen, als wenn letztere Folgerung nicht so absurd sei, da ja ein Körper den Zielpunkt seiner Bewegung in unendlicher Entfernung haben könne, und so stets sich nach ihm hinbewegen müsse, ohne ihn je zu erreichen.

Aber gerade bei der Bewegung im engeren Sinne zeigt sich der Widerspruch einer Wesenheit, welche eine unvollendbare (Orts-) Veränderung verlangte, am deutlichsten. Denn

a) kann die Wesenheit eines Körpers wegen seiner Trägheit gar keine Veränderung, noch viel weniger nach einem bestimmten Ziele hin, am allerwenigsten nach einem unendlich weit entfernten Ziele hin verlangen. Denn

b) zu dem unendlich entfernten Ziele führt der Weg nur durch unendlich viele Mittelziele. Es gibt aber 1° kein Ding, dessen Wesen nach irgend einem dieser Ziele hin sich zu bewegen verlangte. 2° Ein Sein, das die Veränderung als solche ohne Erreichung des Zieles forderte, kann nicht einmal das nächste Mittelziel, das ja auch ein Ziel ist, erreichen und also bei der Bewegung sich nicht einmal an den allernächsten Ort hin aus seinem Ruhepunkt entfernen.

Noch stellt sich die Möglichkeit dar, daß eine Wesenheit einen Zustand verlangte, der dann mit innerlicher Consequenz einen andern nach sich ziehe, womit die Veränderung von der Wesenheit aus ohne fremden Einfluß denkbar wird. Aber bei diesem Einwande mißbraucht man den Ausdruck nach sich ziehen. Alles was in einem durch sich seienden Wesen verwirklicht wird, kann nur durch die Wesenheit Wirklichkeit haben. Wenn also der neue Zustand aus einem andern kraft innerer Consequenz folgt, so heißt das: die Wesenheit verlangt den zweiten Zustand. Wenn sie ihn aber erst nach einem früheren verlangt, so heißt das: sie kann denselben nicht verwirklichen, bevor sie den ersten als dessen Voraussetzung verwirklicht hat. Dieses Bevor kann nun entweder eine blose Priorität der Natur bezeichnen, und dann involvirt jenes Folgen und Nachsichziehen keine Veränderung, wie wenn die Wesenheit nur den Willen in Abhängigkeit von dem Verstande realisiren kann. Oder das Bevor bezeichnet eine Priorität der Zeit, insofern die Wesenheit erst den zweiten Zustand fordern kann, nachdem der erste vorüber ist, und dies schließt einen offenen Widerspruch in sich: in dem was die Wesenheit verlangt, gibt es kein Früher und Später. Unzeitlich verlangt sie von Ewigkeit alles, was sie verlangt. Das Wesen des Kreises verlangt z. B. zwar die Gleichheit aller auf einer und derselben Sehne stehenden Peripheriewinkel in Abhängigkeit von der Gleichheit der Radien und also in einem gewissen Sinne nach dieser, aber beides verlangt sie gleichzeitig von Ewigkeit.

Wenn es sich um Forderungen der Wesenheit, d. h. der Natur der Dinge handelt, resultirt die Unverträglichkeit zweier Realitäten, welche jenes zeitliche Nacheinander allein begründet, blos aus einem innern Gegensatz derselben. Nun kann aber eine und dieselbe Wesenheit nicht entgegengesetzte Realitäten fordern jedenfalls keine contradictorischen, conträren und privativen, sondern höchstens relative wie in der allerhl. Dreifaltigkeit. Aber dann können jene relativ entgegengesetzten Realitäten nicht eine, sondern soviel real von einander unterschiedene Wesen sein, als die Wesenheit relative Gegensätze fordert. Aber eine solche Möglichkeit kann 1° die Vernunft aus sich nicht ahnen und 2° fordern jene relativen Gegensätze kein zeitliches Nacheinander, sondern vollständigste Simultaneität, die nur eine Prioritas originis zuläßt, durch welche die absoluteste Unveränderlichkeit Gottes erst ins hellste Licht tritt.

## §. 16. Der Occasionalismus

leugnet alle geschaffene Causalität, um dieselbe Gott allein, der bei Gelegenheit der natürlichen Ursachen deren eigenthümliche Wirkungen hervorbringt, zuzuerkennen. Schon der hl. Thomas bekämpft Philosophen, welche alle Thätigkeit den Creaturen in der Hervorbringung der natürlichen Wirkungen absprechen und behaupten, daß z. B. nicht das Feuer erwärmt, sondern Gott die Wärme in Gegenwart des Feuers erzeugt. Etwas gemildert erscheint der Occasionalismus bei dem arabischen Philosophen Avicebron, nach welchem die natürlichen Ursachen nur den Stoff zur Aufnahme einer Form vorbereiten, die Form selbst aber, die von einem Geiste kommen muß, nicht erzeugen, also die Wirkung nicht hervorbringen können. In neuerer Zeit hat Malebranche den Occasionalismus wieder zur Geltung zu bringen gesucht.

I. Die Gründe, auf die sich der Occasionalismus stützt, beruhen auf reinen Mißverständnissen und Uebertreibungen der göttlichen Causalität. Man sagt

1. „Gott wirkt Alles in Allem." Also bleibt Nichts übrig für die Geschöpfe zu wirken. — Aber es müßte dieser Offenbarungssatz, der sich hauptsächlich auf die übernatürliche Ordnung bezieht, erst noch durch die Vernunft für die natürliche Causalität nachgewiesen werden, ehe man ihn mit größter Allgemeinheit als selbstverständlichen Ausgangspunkt für die Beurtheilung der creatürlichen Ursachen nehmen darf. Schon in der übernatürlichen Ordnung würde eine solche Verallgemeinerung desselben, daß die Thätigkeit der Geschöpfe in der Mitwirkung mit Gottes Gnade ausgeschlossen würde, gegen den Glauben verstoßen.

Für die natürliche Ordnung der Dinge läßt sich nur nachweisen, daß Gott in dem Sinne Alles wirkt, als er a) die Ursachen selbst hervorbringt, b) ihnen die Kräfte zum Wirken verleiht und fortwährend unterhält, c) ihre Thätigkeit im concursus naturalis selbst trägt und stützt.

Man sagt: 2. Man darf die Ursachen nicht unnöthig vermehren. Nun reicht aber Gott als Ursache von allen Wirkungen hin.

Oder in etwas anderer Fassung: Der weise Schöpfer wendet nicht mehr Mittel an, als nothwendig sind, seine Zwecke zu erreichen.

Nun aber kann er durch sich allein Alles erreichen, was die geschaffenen Ursachen zu leisten vermöchten. Also dürfen dieselben nicht wirken.

Darauf ist zu erwidern: a) Wenn daraus etwas folgte, so wäre es dies, daß keine geschaffenen Ursachen außer Gott existiren dürften, nicht aber, daß sie existirend Nichts wirkten. Denn wenn Gott die Ursachen nicht unnöthig vermehren darf, so darf er außer sich Nichts schaffen. Und wiederum, wenn er durch sich die Wirkungen der creatürlichen Ursachen erreichen kann, so verbietet ihm seine Weisheit, dieselben ins Dasein zu setzen.

b) Der erste Satz hat blos Geltung für die wissenschaftliche Methode nicht für das Sein der Dinge, was sich sogleich herausstellt, wenn man den andern gleich triftigen daneben hält: Man darf die Wesen nicht ohne Grund vermehren. Der Sinn ist nämlich nicht der: Es müssen so wenig als mögliche Wesen existiren, sondern man darf nicht mehr annehmen, als man nachweisen kann. Ebenso verhält es sich mit den Ursachen: man darf deren nicht mehr postuliren, als nothwendig sind, um die thatsächlichen Erscheinungen zu erklären. Im Gegentheil wird angesichts der großen Einfachheit der in der Natur beobachteten Mittel, die eine Folge der weisen Vorsehung Gottes ist, und auf welche auch die Forderungen unseres Geistes sich eingerichtet haben und eingerichtet sind, diejenige Erklärung der Thatsachen unsern Verstand am meisten befriedigen, welche die wenigsten und einfachsten Ursachen annimmt.

Es ist aber c) durchaus falsch, daß Gottes Ursächlichkeit hinreiche, um die Thatsachen zu erklären. Denn, um jetzt blos eine zu nennen, die Existenz der Geschöpfe ist zwecklos und unerklärt, wenn sie nicht wirken.

Darum ist auch falsch, daß Gott durch sich dasselbe erreichen könne, wie durch die Thätigkeit der Geschöpfe. Denn wenn er einmal Thätigkeit außer sich haben will, so kann er dieselbe nicht durch sich allein erreichen, sondern muß dazu geschöpfliche Ursachen verwenden. Nun braucht er allerdings keine Thätigkeit außer sich zu wollen, aber es ist seiner Güte, Weisheit und Macht durchaus entsprechend, sie zu wollen. Und hierin liegt das große Mißverständniß des Occasionalismus, daß er glaubt, der Größe Gottes das Wort zu reden, wenn er ihm alle Causalität mit Ausschluß jeder geschöpflichen vindizirt.

Würden wir den für einen großen mechanischen Künstler halten, dessen Kunstwerk selbst Nichts wirkte, sondern stets von seinem Urheber in Bewegung gesetzt werden müßte, oder vielmehr sich gar nicht bewegte, sondern nur den Schein der Bewegung darböte, indem sein Schöpfer in seiner Gegenwart gewisse Bewegungen ausführte? Gewiß äußert sich die Macht Gottes mehr dadurch, daß er die Kraft zu wirken auch Geschöpfen verleiht, und sie so nicht blos im Sein sondern auch im Wirken sich ähnlich macht, als daß er sie zur Unthätigkeit erschafft und selbst Alles wirkt.

II. Es ist ein Irrthum zu behaupten, daß die Körper, und ein größerer, daß die Geister nicht Ursache sind.

1. Zwar liegt es im Begriffe der Trägheit des Körpers, daß er sich nicht aus sich zur Thätigkeit bestimmen kann, sondern einer äußern Ursache bedarf, die ihn in Bewegung setzt. Aber daraus folgt blos, daß er nicht erste unabhängige Ursache sein könne, nicht aber daß er gar nichts wirke; von einer äußern Ursache angeregt, wirkt er selbst mit einer Kraft, die seiner eigenen Masse und Geschwindigkeit ganz genau proportional ist.

2. Die Körper weisen eine sehr künstliche für ihre Functionen eingerichtete Organisation namentlich in den lebenden Wesen auf; dieselbe wäre, wenn nicht die Körper sondern Gott diese Functionen vollzieht, entweder ganz und gar umsonst oder könnte nur den Zweck haben, uns zu der irrthümlichen Ansicht zu bringen, daß die Körper ihrer Einrichtung gemäß auch thätig seien.

3. Nicht blos die Einrichtung der körperlichen Wesen, sondern ihre ganze Existenz wäre zwecklos, wenn sie Nichts wirkten. Wenn der Schöpfer ein Wesen ins Dasein setzt, so muß er ihm auch einen Zweck zu erreichen vorstecken. Dieser Zweck kann natürlich nur durch irgend welche Art von Thätigkeit erreicht werden; darum ist ein Sein ohne Thätigkeit ein Widerspruch.

4. Der vorige Grund gilt mit verstärkter Dringlichkeit auch für die Geister. Insbesondere kann denselben nicht alle Thätigkeit abgesprochen werden, da

a) ihre immanenten d. i. Lebensthätigkeiten von Gott nicht gewirkt werden können. Denn es liegt im Begriffe der Lebensthätigkeit, daß sie vom Lebendigen selbst ausgehe. Wollte sie Gott selbst hervorbringen, so müßte er sie in Abhängigkeit von dem Geiste

als innerstem Prinzipe derselben hervorbringen. Dann reduzirt sich aber Gottes Thätigkeit auf ein Mitwirken, ein Tragen und Stützen der vom Geschöpfe ausgehenden Thätigkeit.

b) Wir sind uns ja unserer höheren Lebensthätigkeiten unmittelbar bewußt und zwar so, daß wir nicht blos deren Existenz in uns erfahren, sondern sie wesentlich als unsere wahrnehmen. Gleichzeitig sagt uns aber auch das Bewußtsein, daß wir uns entschließen, anstrengen, äußere Thätigkeiten zu verrichten und daß ganz genau nach dem Maße, der Beschaffenheit u. s. w. unseres Willens und unserer Anstrengung äußere Handlungen erfolgen. Verursachte dennoch nicht unser Wille und unsere Kraftanwendung diese äußern Handlungen sondern Gott genau unserem Willen entsprechend, so führte er uns irre und erhielte uns in einem unbezwinglichen Irrthume.

c) Daß unsere Willensthätigkeiten nicht Gott beigelegt werden können, zeigt unwiderleglich die Thatsache der Sünde, die doch Gott nicht zum Urheber haben kann. Wenn aber das Wollen und freie Wollen von uns ausgehen kann, dann noch viel eher die niedrigeren menschlichen Thätigkeiten und noch eher die nach Außen gehenden, die unvergleichlich weniger Vollkommenheit und Kraft in ihrer Ursache voraussetzen, als die immanenten. Wer also wie die neuern Occasionalisten aus der Vollkommenheit, welche die Ursächlichkeit voraussetzt, die Unmöglichkeit geschöpflicher Causalität darthun will, muß sich entweder selbst widersprechen oder Gott zum Urheber der Sünde machen. Nur diejenigen alten arabischen Philosophen (mit denen im Grunde Leibnitz zusammenstimmt) können sich dieser Consequenz entziehen, welche nur die Unmöglichkeit der transitiven Thätigkeit behaupten und dieselbe daraus beweisen, daß in ihr ein Accidenz von der Ursache auf die Wirkung übergehen müsse, was doch unmöglich sei. Gegen sie bemerkt der hl. Thomas (c. Gent. l. III. c. 69): Ridiculum autem est dicere, quod ideo corpus non agat, quia accidens non transit de subjecto in subjectum. Non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere, quod idem numero calor, qui est in calefaciente transeat ad corpus calefactum, sed quia virtute caloris, qui est in calefaciente corpore, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius in eo erat in potentia; agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subjectum, sed reducens subjectum quod patitur de

potentia in actum. Doch fordert dieser Punkt eine etwas eingehendere Erörterung, welche sogleich folgt.

## §. 17. Ueber das Wesen der Causalität und Thätigkeit.

Im Begriffe der Ursächlichkeit finden sich 3 Elemente: I. eine Kraft, durch welche die Ursache im Stande ist, die Wirkung hervorzubringen, II. eine Thätigkeit, durch welche sie die Wirkung hervorbringt und III. die Wirkung selbst oder deutlicher das Gewirkte.

I. Die Kraft, oder das Vermögen, oder die Fähigkeit, auch actus primus, erste Wirklichkeit genannt, kann von dem untersten Grade an, der sich eben über das Unvermögen erhebt, bis zu ihrer wirklichen Bethätigung in der Handlung (in actu secundo) sehr viele Abstufungen haben, je nachdem mehr oder weniger Factoren zur Ausübung einer Fähigkeit vor- und mit erfordert werden. Ist ein bloses Vermögen ohne andere Mitbedingungen vorhanden, so sagt man, es sei in actu primo remoto, in entfernter Wirklichkeit; sind alle zum Handeln erforderliche Bedingungen gegeben, so ist es in actu primo proximo, in nächster Wirklichkeit.

II. Die Thätigkeit ist eine doppelte, eine immanente und eine nach Außen gehende; man kann sie transitive nennen, darf diesen Namen aber nicht auf die Thätigkeiten einschränken oder ausdehnen, welche nach der Grammatik durch verba transitiva bezeichnet werden, wie sich sogleich zeigen wird. Die immanente Thätigkeit bewirkt Nichts außer dem thätigen Subjecte, sondern bleibt in ihm, versetzt es selbst in einen bestimmten Zustand. Dahin gehören alle eigentlichen Lebensthätigkeiten wie: denken, wollen, sehen, die zwar durch transitive Verba bezeichnet werden, aber doch im Subjecte bleiben; desgleichen: gehen, leiden, fühlen u. s. w. Die Wirkung, die sie hervorbringen, ist ein Zustand des Subjectes selbst.

Bei den transitiven (oder transeunten) Thätigkeiten ist die Wirkung außer dem thätigen Subjecte, wenn sie auch vielleicht durch intransitive Verben bezeichnet wird, wie schießen, schlagen u. s. w.

Ueber die Beziehung der Thätigkeit zum Vermögen und damit zum thätigen Subjecte sind die Meinungen getheilt, indem die Einen die Thätigkeit als von der Substanz real verschiedenes Accidenz,

die Andern als blose Modification der Substanz fassen, indem die Substanz, in bestimmte Verhältnisse versetzt, Grund bestimmter Erscheinungen durch sich selbst ohne neue Realität werde.

Nach dem früher über die modalen Accidenzien Gesagten scheint es uns am zutreffendsten, mit Suarez die modale Distinction auch hier festzuhalten. Dieses Accidenz muß man nun freilich sich nicht so vorstellen, als wenn es erst durch immanente Thätigkeit der Substanz erzeugt würde, um sodann beim Denken, Wollen und andern immanenten Thätigkeiten eine zweite immanente Thätigkeit und bei den transitiven Thätigkeiten diese erst in zweiter Linie hervorzubringen (Palmieri), sondern jenes Accidenz, welches die Thätigkeit ausmacht, entsteht in der Substanz als dem Subjecte, dem es inhärirt und entstammt, nicht als in seiner bewirkenden Ursache; dieses Accidenz nun oder besser das Subject durch dieses Accidenz ist die bewirkende Ursache. Der von den Scholastikern für die transitive Thätigkeit allgemein angenommene Satz: agens agendo non mutatur, bezieht sich nicht auf jene accidentale Zuständlichkeit, die behufs der Thätigkeit im Thätigen auftritt, sondern auf das durch dieselbe Bewirkte. Denn nicht die Ursache wird durch ihre äußere Causalität verändert, sondern ein Leidendes, auf das sie einwirkt.

III. Die Wirkung oder das Gewirkte endlich ist im leidenden Subjecte nicht real von der Thätigkeit verschieden. Begrifflich unterscheiden sie sich dadurch, daß dieselbe Realität gedacht als ab hoc in hoc Thätigkeit, als in hoc ab hoc Leiden oder Wirkung genannt wird. Denn die Thätigkeit in ihrer concreten Totalität fordert eine reale Beziehung der Abhängigkeit und des Ausgehens von der Ursache und schließt wesentlich etwas Gewirktes ein; sie ist also in der Ursache und in dem leidenden Subjecte. Die Bewegung z. B. welche ein Körper in einem andern verursacht, also das Bewegtwerden ist zwar wesentlich im leidenden Körper; es ist aber auch in oder besser geht aus von dem bewegenden Körper. Bewegende Thätigkeit ist nämlich nicht die Bewegung, welche der thätige Körper in sich hat, sondern der reale Einfluß, den dieselbe in andern hervorruft. Dieser reale Einfluß macht sich aber geltend ab hoc in hoc und ist passiv gefaßt verursachte Realität in hoc ab hoc.

Es geht also nicht eine Realität der Ursache auf die Wirkung über, sondern von der Ursache geht eine zufällige Modification aus,

welche nur insofern verursacht, also Thätigkeit ist, als Verursachtes real in der Wirkung sich findet.

## §. 18. Die Zweckursache.

An die bewirkende Ursache schließt sich der Zweck als die andere der Wirkung äußere Ursache an. Er ist nämlich das, dessentwegen etwas geschieht, d. h. von einer bewirkenden Ursache hervorgebracht wird. Dasjenige, was des Zweckes wegen geschieht, heißt Mittel zur Erreichung des Zweckes. Der Zweck wird also seinetwegen intendirt, das Mittel eines Andern wegen.

Manchmal ist der Zweck erst durch die Mittel herzustellen (finis efficiendus); häufig ist er schon vorhanden, und wir wollen blos seinen Besitz (finis obtinendus). Weiter unterscheidet man einen finis qui und finis cui und versteht unter ersterem das was man intendirt und unter letzterem das Subject, dem man etwas verschaffen will, sei es nun, daß dies der Intendirende selbst oder ein Anderer (dem er wohl will) ist. Beide finden sich in concreto immer zusammen, oder bilden einen einzigen concreten Zweck; wie wenn ich mein Glück begehre, in welchem Falle ich finis cui und das Glück finis qui ist. Daß aber beide Momente auch für sich als Zweck gefaßt werden können, leuchtet ein, da ich sowohl meinetwegen als auch des Glückes wegen, sowohl aus Liebe zu mir als zum Glücke dieses concrete Eine intendire und nach dessen Erreichung durch geeignete Mittel strebe. Beide Momente sind sich aber nicht coordinirt, sondern der finis qui dem finis cui subordinirt, da die Liebe zum finis cui die Liebe zum finis qui bedingt, und der Besitz dem Besitzer untergeordnet ist.

Eine weitere mit vorhergehender zum Theile sich berührende Eintheilung ist in finis qui oder objectiver Zweck und finis quo oder formaler Zweck. Was wir eigentlich immer intendiren (finis formalis) und zu erreichen suchen, ist der Besitz eines Gutes finis quo (fruamur); das Gute selbst (finis objectivus) wollen wir aber auch als Object des Besitzes finis qui (intenditur). Offenbar hat diese Eintheilung blos statt in Bezug auf den finis obtinendus, denn finis efficiendus ist blos finis quo. So kann man wohl beim

Verlangen nach Reichthum das Geld als finis qui und den Besitz als finis quo unterscheiden; im Streben nach Tugend aber ist die Herstellung (finis efficiendus) des tugendhaften Habitus der finis quo.

Aus vielen andern Eintheilungen heben wir noch aus die in finis operis, Zweck der Handlung und finis operantis, Zweck des Handelnden. Unter Ersterem versteht man das Ziel, worauf die Handlung ihrer Natur nach gerichtet ist, unter letzterem das Ziel, was sich der Handelnde steckt. Meistens freilich intendirt der Handelnde gerade das, was die Handlung ihrer Natur nach erstrebt, wie wenn wir studiren um Wissenschaft zu erlangen. Er kann aber auch darüber hinausgehen und z. B. studiren, um seinem Mitmenschen zu nützen, in welchem Falle der finis operis und operantis auseinanderliegen.

I. Jeder Handelnde handelt wegen eines Zweckes.

Man muß die mit Bewußtsein gesetzten Handlungen der vernünftigen Wesen von den unbewußten, unfreiwilligen derselben und allen Handlungen der unvernünftigen Ursachen unterscheiden.

1. Durch eine jede Handlung, die mit Bewußtsein gesetzt wird, will der Handelnde Etwas erreichen, also handelt er wegen dieses Etwas, er handelt wegen eines Zweckes. Unser Bewußtsein sagt uns ganz klar, daß wir nur dann handeln ohne damit Etwas erreichen zu wollen, wenn wir unüberlegt, zerstreut, ohne Bewußtsein handeln.

2. Die Handlung eines jeden Wesens auch des unvernünftigen und leblosen ist auf irgend Etwas gerichtet, das es durch die Thätigkeit zu erstreben, herzustellen sucht. Denn jede Bewegung (im weitesten Sinne) erfordert wesentlich zwei Momente, ein subjectives, was die Existenz derselben bedingt und ein objectives, was ihr Richtung, Bestimmtheit und spezifisches Sein gibt. Letzteres ist so nothwendig als es einem Dinge nothwendig ist, nicht blos ein Ding sondern ein bestimmtes Ding zu sein. Eine Handlung, die blos Handlung und weder Schreiben, noch Lesen, noch Gehen und überhaupt keine von allen spezifisch verschiedenen Handlungen wäre, könnte nur Nichts sein. Die Bestimmtheit, Richtung bekommt sie aber vom Objecte, auf das sie gerichtet ist. Also hat jede Thätigkeit Etwas, worauf sie gerichtet ist, ein Ziel, einen finis operis.

Da aber auch die unvernünftigen Geschöpfe durch ihre Thätigkeit die Zwecke Gottes in der Welt verwirklichen, so handeln auch sie wegen eines Zweckes, finis operantis.

II. In der Intention der Zwecke kann man nicht ohne Ende fortgehen.

1. Einen nächsten Zweck kann man wegen eines entfernteren intendiren und diesen wieder wegen eines andern; aber endlich muß man einmal bei einem schlechthin letzten Zwecke stehen bleiben, der nicht wieder wegen eines andern gewollt wird. Denn in diesem Falle wäre Alles wegen eines Andern gewollt und Nichts bliebe übrig, dessentwegen es gewollt würde. Es kann aber doch nicht Alles wegen eines Andern gewollt sein. Denn so oft man etwas wegen eines Anderen will, muß noch ein Anderes dasein, dessentwegen man es will.

2. Wenn man auch im Intendiren der Zwecke des einen wegen des andern ohne Ende weiter gehen wollte, so könnte doch niemals die Ausführung der Intention behufs der Erreichung des Zweckes beginnen. Was nämlich das Erste in der Intention ist (der letzte Zweck, dessentwegen zunächst das vorletzte, sodann das drittletzte u. s. w. bis zum ersten anzuwendenden Mittel gewollt wird), ist das Letzte in der Ausführung (es wird nur durch die mittleren Zwecke als durch Mittel schließlich erreicht) und umgekehrt: Das Erste in der Ausführung ist das Letzte in der Intention. Kommt man also in der Intention zu keinem letzten Zwecke, so hat man nie ein Erstes zur Ausführung, man kann nie an die Realisirung eines Zweckes kommen.

III. Wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen, und will sie einschließlich, wenn er überhaupt den Zweck ernstlich will.

IV. Die Mittel als Mittel werden nur des Zweckes wegen gewollt.

Wohl kann man auch eine Medizin, die nur Mittel ist, um die Gesundheit herzustellen, ihretwegen wollen; dann geschieht dies aber nicht insofern sie Medizin, sondern insofern sie süß schmeckt. Die bittere Medizin wird als Mittel nur wegen der Gesundheit genommen.

V. Der Zweck ist in wahrem Sinne a) Ursache, b) ja die erste aller Ursachen.

a. Denn der Zweck bewegt den Willen, ihn selbst zu wollen und bewegt denselben, seinetwegen auch die Mittel zu ergreifen. Also

t er Ursache in 3facher Beziehung: 1° unmittelbar in Bezug auf die
ntention des Zieles 2° mittelbar in Bezug auf die Anwendung der
Mittel 3° schließlich in Bezug auf die Herstellung oder Erreichung
sselben Zieles in seinem physischen Sein. Durch letztere Causalität
t der Zweck gleichsam Ursache seiner selbst; denn der Zweck in der
ntention verursacht den Zweck in der Ausführung. Darin liegt aber
ine Absurdität der Selbsterzeugung; denn Nichts von Realität, was
st wird, ist als Ursache bereits wirksam. Die thätigen Momente
ı der Ursache sind die ideale Güte des (gedachten) Zweckes und so-
ann Acte der Erkenntniß und des Wollens. In der Wirkung aber
ritt das reale Sein des (erreichten) Zweckes auf in Verbindung mit
Thätigkeiten, welche von jenen Acten des Erkennens und Wollens ver-
rsacht sind.

b. Der Zweck bestimmt eine bewirkende (intelligente) Ursache, in
inem Stoffe eine bestimmte Form zu verursachen. Die Zweckursache
st also früher als die bewirkende und die stoffliche, welche wenn sie
ielleicht auch schon vorher in ihrem realen Sein da waren, doch erst
urch den Zweck zur U r s a c h e g e m a c h t werden. Dasselbe gilt auch
on der F o r m, wenn sie für sich existiren kann; ist sie aber im
Sein vom Stoffe abhängig, so w i r d sie erst im Stoffe und aus dem
Stoffe durch die bewirkende Ursache erzeugt; ist also jedenfalls später
ls diese und später als der Zweck.

Aus dieser Beweisführung ergibt sich, daß die Zweckursache
nicht blos in dem Sinne e r s t e Ursache ist, als sie allen andern der
Zeit oder der Natur nach vorausgeht, sondern daß sie dieselben zu
Ursachen macht, also Ursache aller Ursachen ist. Consequent muß dann
as G u t e (als Zweck) die erste und letzte Ursache der Welt sein, wie
sie auch ausdrücklich von Plato und Aristoteles bestimmt wird. Dieser
Gedanke hat auch keine Schwierigkeit, wenn man bedenkt, daß 1° die
Welturſache als movens immobile von uns erkannt wird, das mo-
vens immobile aber das Wahre und Gute ist, welches mit Gott
identisch ist; 2° daß die Liebe Gottes zu seiner unendlichen Güte ihn
bewog, die Welt als Abbild derselben zu schaffen.

VI. **Die Causalität des Zweckes ist a) von der be-
wirkenden Ursache verschieden, b) eine ganz eigenartige.**

a. Man könnte glauben, der Zweck wirke wie eine m o r a l i s c h e
Ursache, welche ein intelligentes Wesen bestimmt, bewirkende Ursache
zu werden, und darum selbst zu den bewirkenden Ursachen gezählt wird.

Aber zwischen beiden besteht ein großer Unterschied. Die moralische Ursache übt eine physische Thätigkeit aus bittet, beschwört, befiehlt, um ein intelligentes Wesen zum Handeln zu bestimmen. Der Zweck aber kann eine solche Thätigkeit nicht ausüben, da er nicht existirt und also physisch nicht wirken kann. Wollte man aber behaupten, der Zweck habe in der actualen Erkenntniß ein physisches Sein und könne also, insofern er erkannt ist, wirken, so hätten wir 1° doch keine moralische Causalität, durch welche ein vernünftiges Wesen auf ein anderes vernünftiges Wesen wirkt. 2° Nicht die Erkenntniß übt die dem Zweck eigenthümliche Anregung auf den Willen aus, sondern die Güte des Zweckes. Denn eine jede Fähigkeit wird von ihrem eigenthümlichen Gegenstande angeregt, wenn derselbe ihr nur hinreichend nahe gebracht, applizirt ist. Die Erkenntniß nun hat die Aufgabe, diese Verbindung des Guten, des Gegenstandes des Willens, mit dem Willen zu bewerkstelligen; sie ist also ebenso nur Vorbedingung der Causalität des Zweckes, wie die angemessene Nähe von 2 Körpern nicht Ursache sondern nur Bedingung ihrer gegenseitigen Anziehung ist.

b. Im Gesagten ist die eigenartige Causalität des Zweckes bereits angedeutet. Sie besteht in jener Einwirkung, welche ein jedes Object auf die für dasselbe eingerichtete Fähigkeit in seiner unmittelbaren Gegenwart ausübt, mit der Besonderheit in unserm Falle, daß das (endliche) Gut den Willen nicht nöthigt, sondern nur anregt, anzieht.

Worin aber diese eigenthümliche Anregung besteht, ist nicht so leicht zu erklären.

Cajetan sagt, dieselbe (er nennt sie finalisatio) bestehe einfach darin, daß wegen des Zweckes etwas vom Willen gewollt werde. Damit ist aber nicht nur Nichts erklärt, sondern das was die Causalität des Zweckes zur Folge hat, als Causalität bezeichnet.

Andere nehmen die spontane Anregung des Willens durch den Zweck vor der freien Handlung als die Causalität des Zweckes auf die freie Handlung; aber es ist auch zu erklären, wie der Zweck jene spontanen Regungen des Willens verursache, denn auch hier muß der Zweck als Gut und Object des Willens anregend auf denselben wirken.

Wir setzen dieselbe also besser mit Suarez, Occam u. A. in eine metaphorische Wirksamkeit, welche der hl. Thomas erklärt: Sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti seu desiderari. Qu. disp. de Ver. 22 a. 2. Damit

soll nicht gesagt sein, daß die Causalität des Zweckes eine metaphorische, uneigentliche sei, sondern daß es keine eigentliche Bewegung, die von der bewirkenden Ursache ausgeht, keine Thätigkeit sei. Eine reale Thätigkeit wird nämlich beim Begehren des Zweckes nur vom Willen ausgeübt, der seiner Natur nach so angelegt, für das Gute so eingerichtet ist, daß, wenn es sich ihm darstellt, er es wollen kann (oder muß). Die Causalität des Guten erstreckt sich nicht auf die subjective Seite des Actes, auf dessen Existenz, welche allein vom subjectiven Principe in Gegenwart des Objectes ausgeht, sondern auf die objective Seite; es specifizirt den Act, gibt ihm Richtung und seine Bestimmtheit. Da nun jeder Act wesentlich aus den beiden Momenten (subjectivem und objectivem) besteht (s. ob. unter I), so muß der Zweck mit dem Willen zusammenwirken, um die Existenz eines Actes zu verursachen.

In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn die Alten als allgemeinen Satz hinstellten: Causa finalis movet non mota. Die idealen Objecte der erkennenden und begehrenden Objecte der erkennenden und begehrenden Fähigkeiten regen diese zur Bethätigung d. h. zum Erkennen und Wollen derselben an, ohne dabei selbst verändert zu werden; dies können sie wohl, wenn sie specifiziren, nicht wenn sie wirken.

Gegen vorstehende Auffassung der Causalität des Zweckes kann man das Bedenken erheben, daß sie damit zwar von der der bewirkenden Ursache geschieden, aber dafür mit der formalen Ursächlichkeit zusammengeworfen werde. Denn sie fasse den Zweck einfach als das objective Element des Willensactes, das diesen ebenso bestimme, specifizire, wie jedes Object als Formalursache den Act, der auf dasselbe gerichtet ist. Auch die oben angedeutete Besonderheit, daß der Zweck auf seine Fähigkeit nicht nöthigend, sondern nur anregend in der Specifizirung des Actes einwirke, ist nicht durchschlagend. Denn das Gute kann ebenso mit Nöthigung den Willensact specifiziren, wie das Wahre den Verstand. Und umgekehrt wird der Verstand ebensowenig genöthigt, wenn statt seines vollen Objects, der evidenten Wahrheit, ihm nur Wahrscheinlichkeitsgründe geboten werden, als der Wille, wenn ihm nicht sein adäquates Object vorgestellt wird. In den spontanen, unüberlegten Regungen wird der Wille selbst endlichen angemessenen Gütern gegenüber und noch mehr dem unendlichen Gute, seiner Selig-

keit gegenüber so nothwendig zur Thätigkeit bestimmt, wie jede andere nothwendig wirkende Fähigkeit.

Darauf ist zu erwidern, daß wenn der Zweck einfach als Gut begehrt wird, ihm keine andere Causalität auf den Willen zukommt, wie jedem Objecte in Bezug auf seine Fähigkeit und deren Act, aber dann heißt er nur uneigentlich Zweckursache. Damit er Zweck und Ziel genannt werde, muß seinetwegen etwas Anderes begehrt werden; und in Bezug auf dieses Andere kommt ihm erst eine besondere Ursächlichkeit zu, insofern er den Willen bestimmt wegen des Zweckes, dieses Andere zu wollen. Diese Ursächlichkeit nähert sich, wie wir sahen, der bewirkenden (moralischen), ist aber doch von ihr unterschieden (s. unter a) und darum wird sie als besondere den 4 übrigen beigezählt.

VII. Ein Wesen, das bestimmte Mittel zur Erreichung bestimmter Zwecke anwendet, muß intelligent sein.

1. Dieser Satz ist unmittelbar evident, wenn er von Mitteln als Mitteln, d. h. als Veranstaltungen zur Erreichung eines Zieles und vom Zwecke als solchen, d. h. als von einem durch die Mittel zu erreichenden Ziele spricht. Denn nur ein intelligentes Wesen kann a) einen Zweck intendiren, b) die Tauglichkeit gewisser Veranstaltungen zur Erreichung eines Zieles erkennen und c) dieselben vor andern mit freier Auswahl ins Werk setzen.

Aber so verstanden hat der Satz wenig Werth, um als Kriterium bei Bestimmung unbekannter Ursachen zu dienen; denn ob die Ursache eine bestimmte Wirkung als Ziel intendirt und die Mittel bewußt darauf hingerichtet, ist uns vielmals unbekannt. Versteht man aber unter Zweck nur das Ziel, worauf gewisse ihm entsprechende Einrichtungen und Thätigkeiten (Mittel) gerichtet sind, so ist nicht wahr, daß eine Verbindung von Mitteln mit einem Ziele eine Intelligenz voraussetze: jede Thätigkeit ist ja wesentlich auf ein Ziel gerichtet (s. oben I). Dagegen ist aber zu erwägen:

2. Wir können recht wohl die Intention gewisser Ziele durch bestimmte Mittel und die Hinordnung der letzteren auf jene erkennen, und zwar

a) durch Analogie. Sehen wir zwischen gewissen Veranstaltungen sei es in der Menschenwelt, sei es in der Natur, und bestimmten Zwecken ganz genau dieselben Beziehungen, wie wir sie

kraft einer bewußten Intention setzen, so müssen auch jene mit Bewußtsein und Absicht gesetzt sein.

b) Ist die Ordnung zwischen den Mitteln untereinander und zu den Zielen eine sehr complicirte, so läßt sich, wie wir sehen werden, zeigen, daß sie nur Werk der auswählenden Berechnung, also einer Intelligenz sein kann. Es ist darum eine arge Täuschung, wenn die Materialisten glauben, durch Nachweis des complicirten Mechanismus einer Ursache die Zweckbeziehung desselben auf ihre Wirkung beseitigt zu haben.

c) Weiß man dann einmal von einem Werke im Allgemeinen, wie von der Natur, daß es von einem intelligenten Wesen geordnet und auf ein Ziel bezogen ist, so müssen wir im Einzelnen jedes Ziel als intendirten Zweck fassen, wenn sich eine auffallende Geeignetheit der Mittel zur Erreichung desselben zeigt.

## §. 19. Die formale und materiale Ursache.

Die in der Philosophie so häufigen Begriffe von Materie, Stoff und Form sind dem gewöhnlichen Leben entnommen, in welchem dieselben 2 Momente eines Kunstproductes bezeichnen. Der Stoff ist das, woraus etwas gemacht wird, es ist das der Thätigkeit eines Künstlers zu Grunde liegende Subject, das er bearbeitet, d. h. dem er eine bestimmte Form gibt. Die Form wird also aus dem Stoffe und im Stoffe erzeugt, obgleich man gewöhnlicher sagt, daß das ganze aus Stoff und Form bestehende Werk aus dem Stoffe gemacht werde. Es ist also der Stoff das durch die Form Bestimmbare, aus sich indifferent für viele Formen, das Potenziale, Unbestimmte, während die Form den Stoff bestimmt, zu einem bestimmten Werke macht, wodurch es Werk einer bestimmten Gattung wird, seine Potenzialität verwirklicht, und ihn zu dem macht, was er im Ganzen ist. Dieses sind im Wesentlichen auch die Merkmale, welche der philosophische Sprachgebrauch der Form und dem Stoffe beilegt, die aber durch die verschiedenen Arten von Formen (und consequent von Stoffen), die er unterscheidet, mannigfache Modificationen und Bestimmungen erleiden.

Die Formen zerfallen 1. in eigentliche und uneigentliche. Uneigentliche Form wird Alles das genannt, was nicht wirklich ein

Anderes bestimmt, indem es in ihm hervorgebracht wird, sondern sich irgendwie wie ein Bestimmendes zu ihm verhält. So nennt man die Worte, welche die Bedeutung der sinnlichen Handlungen in den Sakramenten näher bestimmen, die Form der Sakramente, die sinnlichen Handlungen selbst Materie derselben. Und selbst beide zusammen können noch als materiales Element bezeichnet werden, welches erst durch die Einsetzung Christi und Gnadenwirkung als durch das formale Element zu dem wird, was es ist, ein signum efficax. Selbst im Worte kann man in diesem uneigentlichen Sinne ein materiales Element den Laut, und ein formales den Sinn, der erst das Wort zum Worte macht, unterscheiden.

2. Die eigentlichen Formen zerfallen wieder in innere und äußere. Letztere sind äußere Beziehungen (denominationes externae), welche ein Subject näher bestimmen, ohne ihm selbst innerlich zu sein. Dergleichen sind Ehre, Gekanntsein u. s. w., welche nichts Reales in dem Subjecte setzen, das geehrt, gekannt ist, demselben aber doch eine Bestimmtheit geben.

3. Die innern Formen sind theils physische, theils metaphysische. Erstere sind real von ihrem Stoffe unterschieden oder bestimmen ihn doch zu einem physischen Sein im Gebiete der Wirklichkeit. Letztere werden nur in Gedanken vom Stoffe unterschieden und können darum auch nicht in Wirklichkeit, sondern nur in Gedanken bestimmen. Zu ersteren gehört z. B. die Farbe, die Seele, gegenüber dem Körper; zu letzeren das Abstractum, namentlich die Wesenheit (metaphysische), gegenüber dem Subjecte, das durch sie bestimmt wird, das Accidenz, das real mit der Substanz identisch ist, die specifische Differenz gegenüber dem Genus in der Definition u. s. w.

4. Die physischen Formen werden wieder in accidentale, wie Weisheit, Gestalt und in substanziale, wozu die Seele gehört, eingetheilt. Die accidentalen geben der in sich schon constituirten Substanz ein zufälliges Sein, eine noch hinzutretende Bestimmtheit, während die substanziale das erste Sein gibt, die Substanz erst mit einem ganz bestimmungslosen (Ur-) Stoffe constituirt.

5. Die substanzialen Formen zerfallen wieder in inhärirende und informirende oder adhärirende. Erstere sind unvollständige, Theil-Substanzen, deren Sein vom Stoffe so abhängt, daß sie ohne ihn nicht existiren können. Dazu gehört die Seele der Thiere, die

Lebenskraft in den Pflanzen und nach der sokratischen Philosophie die Formen, durch welche alle Körper ihre Substanzialität und Bestimmtheit haben.

**Informirende** substanziale Form ist die Menschenseele, welche in sich schon Substanz doch den Leib so informirt, daß aus beiden **eine** (zusammengesetzte) neue **Substanz** wird. Zwar **informiren** auch die inhärirenden substanzialen Formen ihren Stoff, die geistige Seele aber heißt speziell informirende Form, weil sie ihrem Stoffe nicht wie jene accidenzartig, d. h. im Sein von ihm (gleichwie ein Accidenz von seiner Substanz) abhängig, inhärirt. Doch ist hievon mehr in der Kosmologie und Psychologie zu sagen.

Man hat versucht, die **materiale** Ursache, welche unberechtigt von den Kunstprodukten auf die Naturthätigkeit übertragen worden sei, ganz zu beseitigen und da Alles **reagirt**, worauf ein Agens einwirkt, an die Stelle des blos **leidenden Stoffes** die bewirkende Ursächlichkeit zu setzen.

Aber mit Unrecht. Denn

1. Müßte der Stoff immer noch als Materialursache bei Kunstprodukten beibehalten werden, da er wesentlich wie die Steine eines Hauses, das Tuch eines Kleides u. s. w., das Ganze constituiren hilft.

2. In der Theodicee wird gezeigt, daß jedes geschaffene Wesen nicht schaffen kann, sondern nur ex nihilo sui et ex praejacente materia etwas machen kann.

3. Wenn darum z. B. ein Atom auf ein anderes wirkt, so muß jenes nicht blos reagirende, bewirkende, sondern auch und vorher wahre Material-Ursache sein, welche jene Einwirkung **aufnimmt**.

4. Da offenbar nicht Alles auf Alles wirken und nicht jedes Agens Alles in Allem hervorbringen kann, so wird in dem Sein, das die Thätigkeit aufnimmt, eine gewisse **Geeignetheit** für dieselbe, eine **Hingabe** an dieselbe und damit eine **Mitwirkung** zu der Herstellung des Gewirkten vorausgesetzt. Darin besteht aber eben das Wesen des Stoffes als Ursache, daß er ein geeignetes Material biete für die Thätigkeit der bewirkenden Ursache, sich an sie hingebend zur Constituirung des Zieles der Thätigkeit beitrage.

5. Noch deutlicher zeigt sich die Causalität des Stoffes bei Hervorbringung zusammengesetzter Wesen. Aus den Elementen wird z. B. ein complicirtes Molekül, eine Pflanze u. s. w. nur dadurch von den Naturkräften hervorgebracht, daß jene die einigende Kraft aufnehmen, sich ihr gefügig zeigen, und auf das Wesentlichste zur Constituirung des Zusammengesetzten mitwirken. Denn das Zusammengesetzte besteht ja a) in der **bestimmten Verbindung**, b) **bestimmter Elemente** zu einem Ganzen.

Nach dem Gesagten ist es nicht schwer, folgenden Satz zu beweisen.

**Form und Stoff sind wahre Ursachen.**

Ursache ist jedes Prinzip, welches einem von ihm Verschiedenen Grund der Existenz ist. Nun ist aber

a) jede physische Form (denn von dieser allein ist die Rede) und entsprechend jeder physische Stoff dem von ihnen verschiedenen Ganzen, das sie constituiren, Grund der Existenz. Ihr Sein geht ja in das Sein des Ganzen ein, sie theilen ihr Sein dem Ganzen mit, und durch ihre gegenseitige Beziehung geben sie dem Ganzen sein existirendes Sein. Die Form ist Grund der Existenz des Ganzen dadurch, daß sie die Potenzialität des Stoffes verwirklicht, der Stoff dadurch, daß er die physische Realität hergibt, welche durch die Form zu dem Ganzen bestimmt wird. So constituirt die Seele den Menschen, indem sie den Leib zu einem beseelten menschlichen Leibe macht, der Leib, indem er der Seele den Stoff liefert, sich zu verkörpern und ein Mensch zu werden.

b) Das von beiden constituirte Ganze ist auch von beiden, wenn auch nicht adäquat, verschieden. Der ganze Mensch ist nicht identisch mit dem Leibe und nicht identisch mit der Seele. Freilich ist kein realer Unterschied zwischen Mensch und verkörperter Seele oder beseeltem Leibe; denn mit diesen Ausdrücken bezeichne ich nicht blos die Seele oder blos den Leib, sondern die Seele *und* den Leib, nur in ersterem die Seele (in recto) *ausdrücklich*, den Leib in obliquo (einschließlich), und im zweiten umgekehrt den Leib in recto, die Seele in obliquo, und zwar beidemal in der besonderen Verbindung, in der sie schon das Ganze ausmachen oder genauer schon *sind*. Kein Wunder, daß sie ein in Nichts vom Ganzen Verschiedenes bezeichnen. Wohl aber ist die Form als solche und der Stoff als solcher vom Ganzen inadäquat unterschieden; nicht adäquat, weil das Ganze nicht *ganz*, sondern nur theilweise von einem jeden seiner Theile verschieden ist. Darum ist es nicht vonnöthen, um das dem Ganzen als solchem zukommende eigene Sein zu erklären, mit Manchen eine von den Theilen als solchen verschiedene Realität, das Einigungssein, anzunehmen.

## §. 20. Die vorbildliche Ursache (causa exemplaris).

Den 4 erwähnten Ursachen pflegt man noch eine 5. beizufügen, die aber offenbar nur bei intelligenten Wesen zur Anwendung kommt.

Denn nur diese können nach einer Musteridee, als dem Vorbilde ihres Werkes, handeln. Da diese Musteridee dem Begriffe nach dieselbe ist, welche der Handelnde in einem Stoffe verwirklicht, so berührt sich dieselbe mit der formalen Ursache des Werkes. Identisch sind aber beide nicht, da letztere dem Werke innerlich, erstere aber äußerlich, diese in Gedanken, jene in Wirklichkeit ist. Auch darum kann die formale Ursache, die Form des Werkes, nicht zugleich Musteridee sein, weil sonst die Form nach sich selbst gebildet würde und schon Einfluß auf das Werk üben müßte, bevor sie noch da ist. Ihre Identität ist also eine rein logische, eine blose Aehnlichkeit.

Weiter trifft sie mit der Zweckursache zusammen, die auch in Gedanken existirt und in diesem Zustande zur Realisirung ihrer selbst antreibt.

Aber auch hier waltet ein großer Unterschied ob; der Zweck treibt zu seiner Realisirung an als ein Gut, das den Willen bewegt; die Musteridee aber als eine Erkenntniß, welche den Verstand in der Thätigkeit leitet. Wenn die in der Musteridee enthaltene Form zugleich durch ihre Schönheit den Willen zur Realisirung bewegt, so thut sie dies nicht mehr als Musteridee, sondern als ein Gut, als Zweckursache.

Damit ist bereits die Causalität der Musteridee und deren Eigenthümlichkeit genugsam aufgezeigt. Wie nämlich die unvernünftigen Wesen durch Formen, die ihrer Natur angeschaffen sind, d. h. durch ihre bestimmten Wesenheiten eine bestimmte Richtung ihrer Thätigkeiten haben, so müssen die vernünftigen Wesen, denen ihr Thun nicht durch die Natur bestimmt ist, sondern in der universalen Kraft der Vernunft eine Indifferenz gegen unendlich Vieles haben, durch die Erkenntniß dessen, was sie thun, was sie hervorbringen wollen, geleitet werden. Sie müssen nämlich die herzustellende Form bereits im Geiste vorgefaßt haben, um nach der Erkenntniß der Form und ihrer einzelnen Theile ihre Thätigkeit einzurichten.

Die vorbildliche Ursache hat also gar keine selbständige Causalität, sondern rüstet nur die bewirkende Ursache mit Etwas aus, kraft dessen sie mit Bewußtsein etwas schaffen kann.

## §. 21. Die Vollkommenheit.

Aus Beziehungen entspringen oder werden doch durch Beziehungen von uns bestimmt zwei allgemeinste Bestimmungen des Seienden: die **Ordnung**, (nebst Schönheit) und **Vollkommenheit**; wir handeln zunächst von letzterer.

**Vollkommen nennt man ein Ding, dem Nichts fehlt von dem, was es haben muß.** Was aber ein Ding haben muß, läßt sich auf doppelte Weise bestimmen: entweder durch seinen Begriff oder durch das Ziel, das es zu erreichen hat. Nach ersterer Norm ist vollkommen das, **in dem Alles verwirklicht ist, was sein Begriff besagt.** Auf diese Weise beurtheilt man die Vollkommenheit derjenigen Dinge, die ganz absolut ohne alle Zweckbestimmung gefaßt werden müssen; solche sind aber nur im Gebiete des Möglichen die idealen Wesenheiten, im Gebiete des Existirenden Gott allein. So wird ein Kreis, eine Ellipse vollkommen sein, wenn sie genau ihrer Definition entsprechen und Gott ist unendlich vollkommen, weil der Begriff des Seins in ihm vollständig realisirt ist. Bei den endlichen existirenden Dingen nimmt man besser ihr Ziel als Norm für ihre Vollkommenheit und definirt: **Vollkommen ist das, was mit allem ausgerüstet ist, um sein Ziel zu erreichen.**

Diese Norm ist hier darum der vorigen vorzuziehen, weil wir besser den Zweck eines Dinges, als seine innere Constitution, die der Begriff enthält, kennen: Ob ein Auge, eine Maschine vollkommen ist, erkennt man leichter daraus, daß sie ihre Functionen richtig vollziehen, als daraus, daß in ihrem Innern alles gegeben ist, was der Begriff ihrer Einrichtung verlangt. Die innere Wesenheit der Naturdinge kennen wir ja nur sehr unvollkommen und die Einrichtung der Maschinen verstehen nur die Fachmänner; darum sind wir fast ausschließlich auf die Thätigkeit der Dinge angewiesen, um aus ihrem normalen Verlaufe ihren naturgemäßen Zweck zu erkennen und aus der Erreichung dieses Zweckes ihre Vollkommenheit zu beurtheilen.

Freilich erkennen wir den Zweck der Dinge nicht a priori, sondern müssen ihn vielfach aus der inneren Beschaffenheit, aus den Anlagen und Strebungen der Wesen erschließen; daß das Ohr den Zweck hat, zu hören, das Auge, zu sehen, ergibt sich ja aus der für diese Zwecke akustisch und optisch genau eingerichteten Construction

dieser Organe. Aber gewiß ist auch, daß wir vor aller Kenntniß dieser Construction schon aus dem gesetzmäßigen Wirken derselben ihren naturgemäßen Zweck erkennen können. Denn da die Natur als principium agendi der Dinge für bestimmte entsprechende Ziele eingerichtet ist, so muß das Zweck eines Dinges sein, wornach es kraft Naturgesetzes und Naturanlage immer strebt.

Selbst das Schöne, das nicht wegen eines Zweckes, sondern durch seine Anschauung unmittelbar gefällt, wird man vielfach besser in seiner Vollkommenheit durch seine Leistung (Gefallen), als durch Betrachtung seines Wesens beurtheilen.

Es gibt aber noch einen andern Grund, nicht die Definition, welche den Begriff des nackten Wesens ausspricht, als Norm an die Vollkommenheit für die existirenden Dinge anzulegen. Diesem Begriffe entspricht nämlich jedes Wesen, da es ja durch die Wesenheit das ist, was es ist, und bei Abgang eines auch des unbedeutendsten Elementes derselben das Ding nicht das wäre, was es ist. So wäre ein jedes Wesen vollkommen, weil jedes seinem Begriffe entspricht. Und in der That kann man auch Alles vollkommen nennen, wenn man darunter jene transscendentale Vollkommenheit versteht, welche mit der transscendentalen Güte identisch ist. Aber nach gewöhnlicher Fassung versteht man unter Vollkommenheit einen höheren Grad der Güte, und legt dieselbe nicht schon einem Wesen bei, welches seinem nackten Begriffe entspricht, sondern nur dem, welches sich mehr und mehr seiner (Muster-) Idee, seinem Ideale nähert.

In dem Ideale ist aber nicht blos die Wesenheit, sondern auch ihre ganze zufällige naturgemäße Ausstattung enthalten, wodurch das Wesen nicht blos seinen Zweck schlechthin erreichen kann, sondern ihn gut, leicht, sicher und vollständig erreicht. Es enthält die höchste Entfaltung von Kräften, Thätigkeiten u. s. w., welcher das Wesen innerhalb der Gränzen seiner Natur fähig ist. Aber eine solche (ideale) Ausstattung, welche in der bestehenden Ordnung des Weltlaufes kaum oder nie verwirklicht wird, legen wir gewöhnlich nicht als Maßstab an, wenn wir ein Wesen vollkommen nennen. Wir nennen es schon (relativ) vollkommen, wenn es mit denjenigen Kräften, Anlagen, Eigenschaften auftritt, die unter normalen Verhältnissen die Wesen derselben Gattung immer aufweisen, und nach constanten Gesetzen der Natur und Welteinrichtung haben müssen, wenn ihre Entwickelung nicht durch störende Einflüsse beeinträchtigt wird. Eine solche

Vollkommenheit ist auch darum blos relativ, weil zu verschiedenen Zeiten, bei verschiedenen Völkern, für verschiedene Culturstufen verschieden beurtheilt werden wird, was Jemand haben muß, auf daß ihm Nichts fehle.

Unter Vollkommenheit als dem Abstractum von Vollkommen, versteht man zunächst jenen Zustand eines Wesens, kraft dessen ihm Nichts fehlt von allem dem, was es haben muß; sodann versteht man aber auch jede einzelne Realität, Eigenschaft, Thätigkeit u. s. w. darunter, welche einem Wesen angemessen ist. In ersterem Sinne sagt man z. B.: die Vollkommenheit des Menschen besteht in der sittlich guten Gesinnung: der Deutlichkeit halber sollte man besser totale Vollkommenheit oder Vollendung sagen. In letzterem Sinne sagt man: der Verstand ist eine (partiale) Vollkommenheit des Menschen.

Erstere Vollkommenheit, die Vollendung, ist entweder schlechthinig und absolut oder beziehungsweise und relativ. Die absolute Vollkommenheit ist nicht auf eine oder andere Gattung des Seienden eingeschränkt, sondern indem sie die Vollkommenheiten aller Gattungen übersteigt, schließt sie aller Gattungen Vollkommenheiten in höherer Weise in sich. Relativ ist diejenige Vollkommenheit, die nur auf eine Gattung des Seienden beschränkt ist, in Bezug auf welche eben das Sein vollkommen genannt wird. Die absolute Vollkommenheit muß also nothwendig unendlich, die relative endlich sein. Uebrigens kann man wieder bei einem bestimmten endlichen Vollkommenen in mannigfachem Sinne von absoluter und relativer Vollkommenheit sprechen (s. ob.); dann haben wir bei diesen Worten aber eine ganz andere Beziehung im Auge.

Die partiale Vollkommenheit, als die einem Dinge angemessene Realität, wird eingetheilt in lautere, welche in ihrem Begriffe keine Unvollkommenheit ein- und keine gleiche oder höhere Vollkommenheit ausschließt, wie Denken, Lieben, und in gemischte, welche in ihrem Begriffe eine Unvollkommenheit mitenthalten oder eine höhere Vollkommenheit ausschließen, wie Empfinden, Schließen. Die lautere (simplex) Vollkommenheit definirt der hl. Anselm: ea quae est melior ipsa, quam non ipsa, die gemischte (mixta) ea quae non est melior ipsa, quam non ipsa. Dies ist nicht so zu verstehen, als wenn die gemischte Vollkommenheit eine positive Unvollkommenheit, ein Uebel wäre, das nicht zu haben, besser wäre; denn sehen ist für uns

besser als nicht sehen. Diese Art Vollkommenheit schließt wirklich neben der Unvollkommenheit eine Vollkommenheit ein. Aber absolut gesprochen wäre es besser, sie nicht zu haben, um einer höheren Vollkommenheit, die sie ausschließt, wie etwa das englische Erkennen, nicht beraubt zu sein.

Noch spricht man von einer perfectio simpliciter simplex, welche eine so lautere Vollkommenheit ist, daß sie durch keine höhere compensirt werden kann; so ist das Personsein zwar eine lautere Vollkommenheit; und doch kann der Verlust derselben durch Aufnahme in eine höhere Person mehr als compensirt werden.

Mit dem Begriffe des Vollkommnen ist verwandt der des Ganzen; erstreckt sich aber weiter als dieser; denn ganz ist das, dem keiner der Theile fehlt, die es haben muß. Die Ganzheit bebezeichnet also die Vollkommenheit eines aus Theilen bestehenden Compositums, während die Vollkommenheit auch einfachen Wesen zukommt.

Andererseits wird aber auch die Vollkommenheit enger genommen als die Ganzheit und bezeichnet einen höheren Grad der Güte, in welchem Sinne nicht jedes Ganze vollkommen ist.

Andere Fragen über das Ganze und sein Verhältniß zu den Theilen werden gelegentlich an andern Orten behandelt.

## §. 22. Das Endliche und Unendliche.

Man kann fragen, was von uns zuerst gedacht (nicht als existirend erkannt) werde, das Endliche oder das Unendliche. Es ist klar und wird bei Widerlegung des Ontologismus ausdrücklich gezeigt, daß unsere ersten Erkenntnisse sich auf Endliches beziehen und von ihm aus erst zu Gott dem Unendlichen aufsteigen. Aber dabei braucht das Endliche nicht als endlich und Gott noch nicht als unendlich gefaßt zu werden. Um aber das Endliche als endlich zu erkennen, braucht man es nicht, wie die Ontologisten behaupten, mit dem Unendlichen zu vergleichen, sondern es bieten sich zum Vergleiche endliche Dinge von verschiedener Vollkommenheit und Größe dar, die zusammengestellt, einander übertreffen und so die Begränzung, das Ende, den Geist nothwendig denken lassen. Denn das Ende, die Gränze ist die Negation weiterer Realität oder Ausdehnung. Erst dadurch, daß wir alle Gränze negiren, das Ende von einer Realität ganz wegdenken, kommen wir zum Begriffe des Unendlichen.

Freilich ist das Unendliche in sich ganz und gar positiv, das Endliche mit Negation behaftet, und so könnte es, da das Positive vor dem Negativen erkannt wird, scheinen, als ginge der Begriff des Unendlichen dem des Endlichen voraus. Aber wir erkennen das Positive im Unendlichen nicht unmittelbar durch Position sondern durch Negation der Negation (der Gränze), also gerade nach dem angeführten Grundsatze, nach dem Endlichen. Der Gang ist demnach folgender: Zuerst erkennen wir Positives (in den endlichen Dingen), dann erkennen wir die Negation weiterer Realität in ihm, und damit das Endliche. Mit diesem, als Endliches gedacht, drängt sich uns auch das Unendliche als dessen Negation auf.

Wie schon bemerkt, ist das absolut Vollkommene unendlich; denn jedes Endliche hat nur einen bestimmten Grad der Vollkommenheit, ist nicht schlechthin, nicht in jeder Beziehung, vollkommen. Doch deckt sich der Begriff der Unendlichkeit nicht mit dem der (absoluten) Vollkommenheit, da die Unendlichkeit nicht blos die Vollkommenheit der Dinge berührt, sondern auch und noch weit mehr der Größe, der Ausdehnung beigelegt wird. Denn dem Wortlaute nach ist unendlich, was kein Ende, was keine Gränzen hat, so wie endlich, das was ein Ende, was Gränzen hat. Nun aber kann blos was dauert, ein Ende, was über eine Strecke ausgedehnt ist, Gränzen haben. Und in der That könnte man nicht von endlicher und unendlicher Vollkommenheit sprechen, wenn man nicht auch in der Vollkommenheit Größe, Grade dächte, und so von größerer und geringerer Vollkommenheit sprechen könnte. Extensiv ist etwas vollkommner als ein anderes, wenn es eine größere Zahl von Realitäten besitzt, womit unmittelbar ein Größenverhältniß der Vollkommenheiten gegeben ist. Aber auch die Intensität einer Vollkommenheit kann nach den mannigfachen niederen Vollkommenheiten und deren Leistungen, welche sie virtuell d. h. gleichwerthig oder in eminenter Weise enthält, als eine Summe von mehreren Realitäten, als Größe gedacht werden. Darum wäre die endliche Vollkommenheit genauer zu bestimmen als diejenige, welche in der Größe und Zahl der Realitäten, die sie enthält oder denen sie gleichwerthig ist, begränzt ist, und die unendliche als diejenige, welche entweder unendlich viele oder große Vollkommenheiten enthält oder unendlich vielen gleichwerthig ist. Nähere sachliche Bestimmungen über die unendliche Vollkommenheit, welche dieselbe nur mit dem metaphysisch Ein-

fachen verträglich erweisen, werden erste Bestimmung der Unendlichkeit als unzulässig erscheinen lassen.

Wenn das Unendliche auch definirt wird als ein *Sein*, so groß, *daß es kein Größeres geben kann*, so ist dies nur vom Unendlichen, *insofern es unendlich ist*, zutreffend. Gewiß wäre eine Größe nicht unbegränzt, wenn es Etwas gäbe, das sie an Größe überträfe. Denn von dem Punkte, von welchem aus dies Andere sich *weiter* erstreckte, hätte sie ihre Gränze. Setzt man aber nicht von vornherein voraus, daß was in irgend einer Beziehung als gränzenlos erkannt ist, in jeder Beziehung ohne Gränzen sei, so ist es recht wohl denkbar, daß ein Unendliches größer sei als das andere, nicht insofern sie unendlich sind, sondern insofern eines wenigstens Gränzen hat. Daß man aber jene Voraussetzung nicht ohne weiteres machen darf, zeigt die constante Lehre des hl. Thomas, daß thatsächlich Manches unter einer Rücksicht endlich, unter einer andern unendlich ist, wie etwa die geistigen Fähigkeiten, welche subjectiv betrachtet endlich, Accidenzien der Seele sind, objectiv betrachtet in der Ausdehnung über das Wahre und Gute keine Gränzen haben.

Sodann heißt ja unendlich sein nicht: *größer als Alles sein*, sondern eben nur kein Ende haben; wo noch bestimmt werden muß, *was* kein Ende hat, und worin ein Ding kein Ende hat. Das Wort *unendlich* gibt für sich gar keinen bestimmten Sinn ebenso wenig wie: Irgend ein, viel, jeder, nichts, und ist eben darum wie diese Ausdrücke ein terminus syncategorematicus. Wie man erst einen vollständigen Sinn durch Hinzufügung eines Hauptbegriffes erhält, wie: irgend ein Mensch, viel Geld u. s. w., so gibt auch unendlich erst einen Sinn in der Verbindung mit Etwas, was ein Ende haben und auch nicht haben kann, wie unendliche Größe, unendliches Sein, unendliche Vollkommenheit. Nun werden aber die synkategorematischen Ausdrücke vielfach zu kategorematischen (für sich bezeichnende) dadurch, daß ein leicht zu ergänzender Hauptbegriff mit ihnen zusammenschmilzt und sie nun nicht mehr unbestimmte (Für-) Wörter bleiben, sondern Substantiva werden, und durch große Anfangsbuchstaben ausgezeichnet werden. So heißt nun Irgend Einer das Nämliche wie irgend ein Mensch, Viel bedeutet viel Sein, Jeder ist = jeder Mensch, Nichts = kein Sein, Nichts von Sein. So gibt es auch zwei Kategoremata von unendlich, nämlich *der Unendliche* und *das Un-*

endliche im Sinne von der unendlich Seiende, das unendliche Sein und im bestimmten Zusammenhange wohl auch die Unendliche im Sinne von unendlicher Linie.

I. A parte rei gibt es kein potenzial Unendliches.

1. In Wirklichkeit kann es zwischen dem Endlichen und Unendlichen kein Mittelglied geben. Denn entweder hat das Sein Gränze oder es hat keine Gränzen und dann ist es, wenn es überhaupt in Wirklichkeit ist und nicht ein Nichts, das freilich auch keine Gränzen hat, unendlich. Wenn man daher noch ein s. g. potenziales Unendliche aufzählt, welches in sich endlich aber ohne Ende der Vermehrung oder der Vergrößerung fähig ist, so kann damit nur eine Beziehung unserer Erkenntniß zum Endlichen und Unendlichen, freilich mit objectivem Grunde, bezeichnet sein. In einer endlichen Größe, nämlich in der wir keine Gränzen bestimmen können, vermag unsere Erkenntniß nach jeder Festsetzung einer Gränze, dieselbe wieder weiter hinauszuschieben, ohne damit je zu Ende zu kommen. Daher heißt dies Unendliche auch indefinitum oder syncategorematisches Unendliche, weil es nicht für sich schon bezeichnet (nämlich das actuale Unendliche, infinitum categorematicum,) sondern nur als nähere Bestimmung der Vermehrbarkeit dient, in der Verbindung unendlich vermehrbar.

Es ist also das potenziale Unendliche stets endlich, weil nach jeder endlichen Gränzverschiebung und Vergrößerung einer endlichen Größe immer nur Endliches gegeben ist. Die Vergrößerungsfähigkeit und die Zurückschiebbarkeit der Gränzen muß aber actual unendlich sein. Denn da dieselbe offenbar nicht endlich ist, so müßte sie, wäre sie nicht actual unendlich, wieder potenziale Unendlichkeit haben, und deren Vergrößerungsfähigkeit bestände dann wieder in einem potenzial Unendlichen d. h. hinge von einer unendlichen Vermehrbarkeit ab u. s. w. bis ins Unendliche. Dies ist aber evident absurd. Denn

1. ist die erste Vermehrbarkeit des Indefinitum nicht durch eine fremde, sondern durch sich selbst bestimmt. Nach Voraussetzung wäre jenes stete Fortgehen ein potenzial unendlicher Prozeß, der also nie vollendet werden könnte, und somit wäre keine Vermehrbarkeit auch die des ersten potential Unendlichen, von dem wir ausgingen, bestimmt. Also muß die Vermehrbarkeit des potenzial Unendlichen actual unendlich sein.

2. Daraus ergibt sich aber mit Nothwendigkeit, daß Nichts poten-
ial unendlich sein kann, wenn es nicht a parte rei ein actual Unendliches
oraussetzt. Denn nur insoweit kann man in einer Größe die Gränzen
hne Ende zurückschieben als sie selbst endlos ist; sind sie also actual
hne Ende verschiebbar, so ist die Größe auch actual ohne Ende.

3. Dies ergibt sich auch schon daraus, daß der Gedanke sein
Object nicht macht, sondern voraussetzt und es anerkennt. Er könnte
lso nicht nach jeder Gränzesetzung immer wieder darnach etwas
inter der Gränze denken, wenn es nicht vor dem Gedanken schon da
ewesen wäre. Nach der Begriffsbestimmung des Indefinitum ist
iese Gränzerweiterung (Vermehrbarkeit) aber nicht endlich, sondern
nendlich; und wäre sie endlich, so hätten wir kein Indefinitum, son-
ern eine determinirte, abgemessene endliche Ausdehnung, über die die
Gränzen nicht hinausgeschoben werden könnten. Also ist a parte rei
or jeder endlichen Gränzfixirung, welche unser Gedanke im Indefi-
itum vornimmt, seine Ausdehnung bereits actual unendlich.

Aber wie stimmt dies zu dem oben Gesagten, daß das potenzial
Unendliche ein Endliches sei? — Endlich ist immer die bestimmte
ndliche Gränzbestimmung, die der Geist in ihm macht, aber
s selbst ist in sich actual unendlich. Und erst so hat man einen ei-
gentlichen Grund, warum man durch endliche Theile, die man in
hm bestimmt, es nie erschöpfen kann, infinitum non potest per-
ransiri. Das hindert aber nicht, daß es durch einen einzigen Ge-
dankensprung, d. h. durch das Wegdenken jeder Gränze auf einmal
n seiner Ganzheit gedacht werde: so denkt der unendliche Geist das
Unendliche. Für ihn kann es (nach dem Begriffe) kein potenzial Un-
endliches geben, weil er das Unendliche (ebenso wie das Endliche) nicht
Theil nach Theil, sondern sogleich ganz denkt. Wir bedienen uns der
Theilvorstellungen, um uns die ganze Unermeßlichkeit des Unendlichen,
das wir durch Negiren der Gränze nur sehr unklar uns vor-
stellen, recht anschaulich vorzustellen: mögen wir auch noch so große
Abschnitte als ebenso viele Ruhepunkte darin denken, wir kommen nicht
zu Ende. Aber Gottes rein actuales, unveränderliches und unendlich
vollkommenes Erkennen braucht und vermag sich solche Theilvorstellun-
gen nicht zu machen, sondern denkt es sogleich ganz: vom unendlichen
Geiste wird auch das Unendliche erschöpft und ausgemessen.

4. Und hiermit haben wir einen neuen Beweis dafür, daß was
man häufig für potenzial Unendliches ausgibt, thatsächlich ein actual

Unendliches ist. Gott erkennt die Menge aller möglichen Dinge ganz und actual. Dieselben sind ganz gewiß weder in sich noch in Gottes Erkenntniß endlich; denn sie haben kein Ende und Gottes Erkenntniß kann weder falsch sein, noch nach Art menschlicher Vorstellung einen Theil derselben nach dem andern sich vorstellig machen. Also sind sie unendlich; und zwar da sie actual objectiv in Gottes Erkenntniß alle beisammen sind, actual unendlich. Auch kann man nicht sagen: Gott erkenne sie zwar alle einzeln, nicht aber zusammen als Menge, weil sie eine Zusammenfassung nicht zulassen. Diese Unmöglichkeit wird rein willkürlich angenommen, da sie in der Sache keinen Grund hat, und widerstreitet der unendlichen Fassungskraft, welche alle möglichen Dinge einzeln erkennt und kraft des actualen objectiven Seins, das sie alle zusammen in der göttlichen Erkenntniß haben, alle zusammen erkennt.

Freilich wenn man unter dem Zusammenfassen die Summirung zu einer bestimmten Zahl versteht, so kann auch Gott keine bestimmte Zahl derselben angeben; die eigenartige Bestimmtheit dieser Menge besteht darin, daß sie über allen Zahlen liegt.

II. In dem Begriffe einer actual unendlichen Menge oder actual unendlichen Ausdehnung läßt sich kein Widerspruch nachweisen.

1. Fast alle Einwürfe gegen die Möglichkeit einer actual unendlichen Größe beruhen auf der Vermengung des schlechthin und unter jeder Beziehung Unendlichen mit dem, was unter einer Beziehung unendlich unter einer andern aber endlich ist. Palmieri scheint mir der Einzige zu sein, der diese Unterscheidung als unzuläßig darzuthun versucht hat. (Ontol. pag. 503): Quod infinitum est in una perfectione entis, puta sapientia, est infinitum in ipso genere entis. Aber wenn wir gerne zugeben, daß unendliche Weisheit zugleich unendliches Sein fordert, so folgt daraus nicht, daß z. B. eine Linie, die nach einer Richtung ein Ende hat, nach der andern auch ein Ende haben müsse; wie auch aus der Darlegung seines Beweises sich ergibt: „Neben der unendlichen Weisheit ist auch ein unendliches Sein möglich, das aber auch weise und unendlich weise sein muß. Also ist die Weisheit als Vollkommenheit des unendlichen Seins größer, als die andere Weisheit; diese also nicht unendlich. Oder einfacher: Zwei unendliche Weisheiten sind nicht möglich, da die eine schon alle (unendliche) Weisheit hat. Oder: die unendliche Weisheit außer dem

unendlichen Sein subsistirt entweder in sich oder ist Vollkommenheit eines Subjectes. In letzterem Falle muß dieses Subject unendliches Sein haben, weil es nur so eine unendliche Eigenschaft haben kann. In ersterem Falle ist die Weisheit selbst dieses Subject; substanziale Weisheit ist aber nur das unendliche Sein."

Von der Größe aber kann man in der Weise nicht argumentiren. Denn

1° Behaupten wir nicht die Existenz einer unendlichen Größe, sondern nur ihre Möglichkeit. Als eine schlechthin unendliche Menge nehmen wir blos die möglichen Dinge in Gottes Geist. Auch die unendliche Ausdehnung braucht nicht an einem existirenden Körper sich zu finden, sondern nur im idealen Raume und jede beziehungsweise unendliche Menge lassen wir nur aus möglichen Dingen als den Einheiten bestehen. Darum braucht es kein unendliches Subject für unendliche Größen.

2° Das unendliche Sein (Gott) kann wegen seiner Einfachheit keine Größe unter seinen Vollkommenheiten haben, welche eine unendliche Größe außer ihm unmöglich machte.

3° Da die Größe keine lautere Vollkommenheit ist, sondern mit Unvollkommenheiten gemischt, so wird sie auch unendlich gedacht, nicht schlechthin vollkommen sein, sondern mit Unvollkommenheit verbunden und fordert darum weder ein unendliches Sein als Subject, noch auch kann sie in sich subsistiren.

2. Alle Gründe gegen die actual unendliche Größe lassen sich widerlegen

a) Entweder sind die unendlich vielen Einheiten einer bestimmten Art alle von endlicher Vollkommenheit oder eine ist unendlich vollkommen, alle übrigen endlich (denn mehrere unendlich vollkommene Wesen sind unmöglich). In ersterem Falle ist die Menge nicht unendlich, weil sie noch vermehrt werden kann durch die möglichen Wesen anderer Arten. Im zweiten Falle nicht, weil zwischen dem endlich Vollkommenen und dem unendlich Vollkommenen noch unzählig viele andere eingeschoben werden können.

Die Antwort darauf lautet: Die unendlich vielen Wesen einer Art sind nicht schlechthin unendlich, sondern nur unter einer Rücksicht; d. h. sie stellen nicht alle möglichen Seinsarten dar, sondern nur die Wesen ihrer Art, die ohne Ende nicht blos vermehrbar, sondern wirklich objectiv in ihrer Menge ohne Ende sind.

b) Man kann aus der unendlichen Menge einige Einheiten weg nehmen. Der Rest ist dann entweder noch unendlich, und dann gib es ein Unendliches, das größer ist als das andere, oder ist endli geworden, dann müßten 2 Endliche ein Unendliches ausmachen.

Der Rest bleibt alsdann freilich noch unendlich; nur dadurch, da man unendlich vielmal Endliches oder auf einmal Unendliches wegnimm wird das Unendliche endlich oder verschwindet ganz, wenn das We genommene in demselben Sinne unendlich ist, wie der Minuend. Wen aber nach endlicher Wegnahme vom Unendlichen doch noch Unendliche bleibt, so ist allerdings das erste Unendliche größer als das zweit was aber keinen Widerspruch einschließt, da letzteres nicht mehr i dem Sinne, d. h. nicht von demselben Punkte aus ohne Ende sich e streckt, wie das Erste.

Dagegen ließe sich aber insistiren: Wenn man nun aus der schlechthin d. h. unter jeder Beziehung unendlichen Menge (der möglichen Dinge in Gottes Erkenntniß) eine Einheit wegdenkt, so bleibt dieselbe noch unendlich, nicht aber mehr schlechthin, nämlich nicht mehr in jener Beziehung, in der ihr eine Einheit fehlt. Also hat der Verlust einer Einheit das Unendliche unter einer Beziehung endlich gemacht, die Einheit und ein Endliches machen ein Unendliches aus. — Diese Schwierigkeit, welche in dieser Form noch von keinem Gegner der actual unendlichen Menge vorgebracht wurde, scheint in dieser Frage allein von Bedeutung zu sein.

Darauf ist zu erwidern: 1° daß das Unendliche durch jene Wegnahme in keiner Beziehung verendlicht worden ist, sondern ebenso unendlich bleibt wie früher, nur daß eine Einheit weggedacht ist. Erst wenn man unendlich viele Einheiten einer Beziehung, etwa unendlich viele Menschen weggedacht hätte, wäre die Menge in einer Beziehung nicht mehr unendlich in jeder Beziehung. „Was ist aber ein Unendliches weniger Eins, wenn es nicht Endliches und auch nicht Unendliches im Sinne des Minuenden ist?" Es ist eben Unendlich weniger Eins und nicht mehr und nicht weniger und kann in andern Zahlen nicht angegeben werden, da das Unendliche keine bestimmte angebbare Zahl ist, durch deren Verringerung um Eins man eine neue bestimmte Zahl erhielte.

2° Vom Unendlichen als solchem, d. h. von der Seite seiner Unendlichkeit her oder unter der Beziehung, unter der es ohne Ende ist, läßt sich schlechterdings nichts Endliches wegnehmen, sondern nur

Unendliches. Wollte man z. B. von einer ins Unbegränzte verlängert gedachten Linie von Seiten der unerreichbaren Endlosigkeit ein Stück wegnehmen, so müßte die Endlosigkeit mit weggenommen werden, es müßte Unendliches weggenommen werden. Will man Endliches wegnehmen, so muß man dies im endlichen d. h. begränzbaren Verlaufe der Linie thun. Und dies ist möglich; denn die unendliche Größe enthält ja das Endliche in sich, die unendliche Zahl schließt alle endlichen Zahlen ein, und können also letztere unbeschadet der Unendlichkeit aus einem endlichen Theile derselben heraus genommen werden. Es besteht demnach ein Unterschied zwischen dem vollständig Unendlichen und dem um Endliches verminderten Unendlichen; nämlich in der nicht verkürzten unendlichen Linie z. B. kann man von jedem Punkte ihrer Richtung ohne Ende weiter gehen, in der verkürzten aber fallen viele solcher Punkte weg, nämlich so viele als man auf der weggenommenen Linie Ausgangspunkte nehmen konnte. In der schlechthin unendlichen Menge kann man von jeder Einheit aus eine Unendlichkeit von unendlichen Reihen bezeichnen; sind aber einige Einheiten weggenommen, so kann man von ihnen aus nicht mehr ins Unendliche fortgehen, sondern muß seinen Ausgangspunkt etwas zurückverlegen. Es ist also ein bedeutsamer Unterschied zwischen $\infty$ und $\infty - 1$, aber häufig werden in der Mathematik $\infty = \infty + a = \infty - a$ gesetzt; nämlich wenn das Unendliche als Zahl gefaßt wird, die größer ist als jede bestimmt angebbare Zahl; dann ist aber diese Zahl, wenn auch Endliches addirt oder subtrahirt wird, immer noch größer als jede angebbare Zahl.

c) Die unendliche Menge wäre theilbar durch 2, 3 u. s. w. Entweder sind nun die Quotienten auch unendlich oder endlich. Im letzteren Falle entstände das Unendliche aus mehreren Endlichen; denn wenn $\frac{\infty}{2} = a$ ist, so hat man $2.\ a = \infty$. In ersterem Falle, also wenn $\frac{\infty}{2} = \infty$ ist, müßte $2\ \infty = \infty$ oder $2 = 1$ sein.

Die Quotienten sind allerdings auch unendlich, aber in anderm Sinne, als die Divisoren, und man müßte also genauer schreiben $\frac{\infty}{2} = \infty^1$ oder $2\ \infty^1 = \infty$; was den Sinn hat: Hat man ein Unendliches, das halb so groß ist, als ein anderes, so muß man es mit 2 vermehren, damit es dem andern gleich werde. Wie wenig aber aus

$2 \cdot \infty = \infty \cdot 1$ folgt, daß $2 = 1$ sei, zeigt die ganz entspre-chende Gleichung $2 \cdot 0 = 0 \cdot 1 = 0$, aus der, wenn man mit dem unendlich Kleinen und Großen wie mit bestimmten Zahlen ohne weiteres rechnen könnte, durch beiderseitiges Heben mit 0 sich ergäbe: $2 = 1$. Unter Umständen mag es freilich ganz einerlei sein, ob man zwei Mal Nichts $(2 \cdot 0)$ oder *ein* Mal Nichts $(1 \cdot 0)$ hat, weil man in beiden Fällen überhaupt Nichts (0) hat; aber unter andern Umständen ist es von der größten Bedeutung, blos ein Mal und nicht 2, 3, 4 Mal Nichts zu haben und wiederum von großer Bedeutung, ob man *kein* *Geld* oder *keinen* *Verstand* hat. Ganz gerade so ist zwar $1 \cdot \infty = 2 \cdot \infty = 3 \cdot \infty = \infty$; aber es ist doch ein großer Unterschied, unendlich viele Menschen oder unendlich viele Thiere, unendlich viele Einer oder unendlich viele Zehner zu haben. Wenn die Mathematik erklärt, mit 0 könne man nicht ohne Weiteres rechnen, sondern man müsse in jedem Falle zusehen, durch welche Operation es entstanden ist, ob z. B. aus $\frac{0}{a}$ oder $\frac{0}{b}$ oder $a \cdot 0$ oder $7 - 7$ oder $3 - 3$, so heißt das nichts Anders, als man muß zusehen, was das 0 bedeutet, ob *kein* Geld, oder *keinen* Verstand, ob keine Einer oder ob keine Zehner, Hunderter u. s. w. Es kann nämlich recht wohl sein, daß man zwar keinen Verstand, aber doch Geld, zwar Einer aber keine Zehner hat. Nichts, kein, sind eben syncategorematische Ausdrücke, die für sich gar keine Bedeutung haben sondern blos die Bedeutung eines andern Wortes bestimmen können. Das Verfängliche liegt für Viele nun darin, daß die Worte auch kategorematisch gebraucht werden, (s. oben) und wie Keiner dann den Sinn hat: kein Mensch, so Nichts kein Sein, Nichts von irgend welchem Sein bedeutet. Gebraucht man das Wort Nichts in diesem absoluten Sinne, so ist es ganz gewiß nicht gleichbedeutend mit Nichts von Weisheit, Nichts von Geld.

Ganz genau so verhält es sich mit dem Worte unendlich, das an und für sich gar keinen Sinn gibt, sondern eben nur *ohne Ende* heißt, und wesentlich Etwas fordert, das ohne Ende ist. Freilich kann das (actuale) Unendliche keine Verschiedenheit, keine Grade, kein Mehr und Weniger zulassen, es kann Nichts geben, was größer wäre als dieses schlechthin Unendliche, (wie es auch keine Grade, kein Mehr oder Weniger im schlechthinigen Nichts geben kann und kein Kleineres als dieses möglich ist); aber eine arge Begriffsverwirrung ist es, wenn

nan von der Endlosigkeit, die nur nähere Bestimmung eines Andern, etwa einer Ausdehnung, einer Menge, ist, dasselbe behauptet.

d) Ganz ohne Bedeutung ist also, was Pallavicinus gegen die unendliche Menge vorbringt. Das Eine, was getheilt wird, kann nicht dasselbe sein, wie die Theile, in welche es getheilt wird. Also kann die unendliche Menge nicht in unendliche Mengen getheilt werden. Also in endliche und setzt sich also aus endlichen zusammen, was absurd ist.

Die unendliche Menge kann in endliche aber dann in unendlich viele und in unendliche Mengen, die aber nicht mehr in demselben Sinne unendlich sind, wie die erste, getheilt werden.

e) Gäbe es eine unendliche Linie, so könnte man in ihr einen Punkt x fixiren und einen andern y der von ersterem unendlich weit entfernt wäre. Es gibt aber auch Punkte, a, b, welche von x einen endlichen Abstand haben. Zwischen b und y muß also einmal ein Punkt z gefunden werden, bei dessen Ueberschreitung man nicht mehr endlich, sondern unendlich weit von x sich entfernt. Nämlich ein Punkt steht endlich von x ab und der nächstfolgende unendlich. So wäre der Unterschied zwischen Unendlichem und Endlichem endlich oder vielmehr gar keiner, da ein Punkt Entfernung keine Entfernung ist.

Ich weiß nicht, warum Arriaga sich durch dieses Argument so sehr imponiren ließ, daß er es nicht direct zu beantworten vermochte, und nur indirect durch eine ähnliche Argumentation in Bezug auf die Ewigkeit als nicht bewiesen darthun konnte. Man kann auf einer unendlichen Linie keinen Punkt y, der von einem angenommenen x unendlich weit abstände, angeben, sondern jeder, den man hinter x fixirt, steht von x endlich ab und von einem jeden derselben kann man unendlich weit auf der Linie fortgehen. Nur ein Punkt y könnte von x unendlich weit abstehen, nämlich der Endpunkt der Linie; vor dem Endpunkt ist jeder Abstand von x endlich; erst wenn man die ganze unendliche Linie ausgemessen oder durchschritten hat, erhält man in y einen unendlichen Abstand von x. Nun hat die Linie aber keinen Endpunkt; denn im Unendlichen gibt es kein Letztes. Der Uebergang von endlichem Abstand zu unendlichen durch ein endliches Weitergehen, der in der Schwierigkeit als absurd bezeichnet wird, wäre also der Uebergang vom Vorletzten zum Letzten. Aber wie die Linie keinen letzten Punkt hat, so auch keinen vorletzten, drittletzten u. s. w.

f) Besondere Schwierigkeit bereiten noch die unendlich vielen Elemente der stetigen Größe. Die stetige Ausdehnung ist ohne



Ende theilbar. Wenn es Gott gegenüber kein potenziales Unendliche gibt, so erkennt er die Theile z. B. der stetigen Linie, als actuales Unendliche. Die Theile sind aber nicht actual unendlich, bevor die Theilung g a n z ausgeführt gedacht ist d. h. bis man auf untheilbare Elemente gekommen ist. Aus untheilbaren Elementen (Punkten) läßt sich aber das Stetige (die Linie) nicht zusammensetzen also auch nicht in solche theilen.

Die vollständige Antwort auf diese Schwierigkeit und die zahlreichen Versuche, sie zu lösen, s. in unserer Schrift: „das Unendliche" S. 93—129; hier möge genügen, auf den Unterschied zwischen Punkten und untheilbaren Elementen der Linie hinzuweisen. Aus Punkten läßt sich keine Linie zusammsetzen, wohl aber aus unendlich kleinen Linien, durch deren Summirung (Integration) die Integralrechnung thatsächlich die endliche Linie erhält. Jene unendlich kleinen Linien müssen noch soviel Sein haben, daß das W e s e n des Ganzen, also des Kreises, oder der Ellipse oder der geraden Linie in ihnen noch bleibt, sonst könnte ja aus unendlich kleinen Kreisbogen eine Ellipse durch Integration entstehen, was absurd ist. — „Aber wenn es noch Kreisbogen sind, sind sie auch noch theilbar," und wir stehen nicht an den letzten Elementen, und wenn sie noch ein Sein haben, das dem Ganzen gleichwesig ist, so ist ihre Ausdehnung ebenso theilbar wie die des Ganzen. — Diese unendlich kleinen Elemente haben noch ein S e i n aber nicht im Gebiete des E n d l i c h e n wie das ganze Stetige, sondern im Gebiete des u n e n d l i c h K l e i n e n und darum können sie nicht weiter zerlegt werden, weil die Theile kleiner sein müßten, als das Zerlegte; etwas Kleineres aber als das unendlich Kleine gibt es nicht. Aus doppeltem Grunde kann nämlich etwas untheilbar sein, entweder weil es einfach ist in sich, und also die Theilung absurd wäre, oder weil die herauskommenden Theile absurd wären. Aus ersterem Grunde ist der Punkt untheilbar, aus letzterem die Theilbarkeit das kleinste Element des Stetigen.

g) Von der Vollkommenheit eines Geschöpfes an, z. B. der Menschenseele an, können u n e n d l i c h viele Stufen der Vollkommenheit bis zur Unendlichkeit Gottes hinauf eingeschaltet werden. Gibt es nun blos actual Unendliches, so ist in Gottes Geist jene Stufenreihe actuell vollendet; sie kann aber nicht vollendet werden, bevor man zu Gottes Vollkommenheit selbst gelangt ist. Also gäbe es ein geschöpfliches Wesen, das in seiner Vollkommenheit nur um ein unendlich Kleines von Gottes

Unendlichkeit abstände. Also gäbe Endliches mit einem unendlich Kleinen zusammen genommen das Unendliche, was offenbar eine vielfache Absurdität in sich schließt.

Darauf ist zu erwidern, daß ein jedes Wesen außer Gott geschöpflich und darum nothwendig endlich ist. Es ist ein innerer Widerspruch, daß einem Geschöpfe die Unendlichkeit Gottes mitgetheilt werde; denn dieselbe schließt wesentlich die Aseität in sich; und wenn wir selbst einmal zugeben wollten, Gott schaffe ein Wesen mit so vielen und so großen Vollkommenheiten, als er selbst hat: dadurch daß sie mitgetheilt wären und der stetigen Erhaltung bedürften, stände es unendlich tief unter Gottes Unendlichkeit. Aber auch seine Vollkommenheit bliebe stets in unendlichem Abstande von Gott. Denn die unerschaffene und participirte Vollkommenheit gehören ganz verschiedenen Seinsklassen an, kommen in keinem Genus überein; mag also die letztere in ihrer Ordnung noch so sehr gesteigert werden und darin eine gewisse Unendlichkeit erreichen, niemals reicht sie an die göttliche heran. Mag man den Körper noch so sehr vervollkommnen oder vergrößern: auch auf seiner höchsten Stufe hat er einen unüberbrückbaren, in gewissem Sinne unendlichen Abstand vom Geiste. Und doch ist die Verschiedenheit zwischen Stoff und Geist nicht so groß, wie zwischen Geschöpf und Gott.

## §. 23. Die Ordnung.

Die Ordnung wird gewöhnlich definirt: Eine Disposition von Mehreren nach einer gemeinsamen Beziehung. Zum Verständnisse dieser Definition ist aber zu bemerken, daß unter den Mehreren immer mehr als Zwei zu denken sind. Denn eine Beziehung zwischen Zweien ist immer vorhanden, mögen sie disponirt sein, wie sie sollen, und selbst mehr als Zwei haben selbst in der größten Unordnung und Verwirrung, welche ihre Disposition aufweisen, eine gewisse Beziehung zu einander. Damit Ordnung durch die Disposition nach einer Beziehung entstehe, muß die Beziehung eine gemeinsame, über mehrere Dinge constant durchgeführte sein. Nur dadurch kann z. B. eine Anordnung nach der Größe der Bücher (in einer Bibliothek) erzielt werden, daß die Beziehung des Größerseins wie sie in der Anordnung von a und b vorhanden ist, so auch in der von b zu c von c zu d und so weiter maßgebend ist. Nur scheinbar findet sich Ordnung zwischen Zweien, wie wenn die Handlung sittlich geordnet

ist, insofern sie mit dem Gesetze übereinstimmt, oder die Plätze geordnet sind, wenn der Höhere den Ehrenplatz, der Niedere den weniger ehrenvollen einnimmt. Aber auch hier sind es es nicht blos Zwei, auch nicht Drei sondern eigentlich Vier, zwischen welchen die Einheit der Beziehung besteht, und so viele müssen immer da sein, um eine Ordnung herzustellen. Denn wie schon die angeführten Beispiele zeigen und durch vollständig erschöpfende Induction nachgewiesen werden kann, ist es immer eine Proportion, welche den Maßstab für die Ordnung an die Hand gibt. Die Gemeinsamkeit der Beziehung ist näher als eine Constanz der Beziehung d. h. als Identität von Verhältnissen zu bestimmen. Zu der Gleichung zwischen zwei Verhältnissen, worin die Proportion besteht, gehören aber 4 Glieder, wenn nicht vielleicht das eine zweimal, wie in der stetigen Proportion wiederkehrt. In der That sind die Bücher nach Größe dann geordnet, wenn ist $a : b = b : c = c : d = d : e$ u. s. w. Die Handlung ist sittlich geordnet, wenn sie der Stellung des Menschen, die er unter den sittlichen Wesen einnimmt, entspricht, d. h. wenn sie die Beziehung darstellt, welche der Mensch zu Gott, zu den Mitmenschen, zu sich selbst (d. h. die verschiedenen Theile seines Wesens zu einander) hat; z. B. ist eine Thätigkeit der Sinne geordnet, wenn das Gut, das sie erstreben, zu dem Gute der Vernunft sich verhält, wie die Sinnlichkeit in ihrer Stellung zu dem höheren Vermögen des Menschen, d. h. wenn das sinnliche Gut dem geistigen untergeordnet, ihm diestbar ist. Die Placirung zweier (und ebenso mehrerer) Menschen ist geordnet, wenn sich die Plätze verhalten wie ihre socialen Rangstufen.

Aber wo findet sich die Proportion, wenn z. B. die Bücher eines Faches alle gleiche Farbe, die eines andern gleiche Größe, die eines andern gleiches Alter, oder gleichen Inhalt haben? In diesem Falle vereinfacht sich die Proportion innerhalb eines einzelnen Faches und lautet: $a : a = a : a = a : a$; sodann $b : b = b : b = b : b$; endlich $c : c = c : c = c : c$. Da aber eine solche Bezugsetzung zwischen den Fächern selbst, soll nicht eine große Unordnung damit in Verbindung steben, nur den Sinn haben kann: In dem Fache von gleicher Farbe sind die einzelnen Bücher nach Größe oder Inhalt oder Alter geordnet, so haben wir in diesem Fache eine doppelte (zusammengesetzte) Ordnung, für deren eine der Maßstab ist $a : a = a : a$ (z. B. gleiche Größe, gleiche Stufe) und der andere $b : c = c : d = d : e$ (z. B. Abstufungen im Alter) u. s. w. Wären aber zufällig alle

gleichfarbigen Bücher noch gleichgroß, von gleichem Inhalt und Alter u. s. w. so wären alle nach dem Maßstabe $a : a = a : a$ und nach $b : b = b : b$ und noch nach $c : c = c : c$ u. s. w. geordnet.

Die Identität der Verhältnisse braucht natürlich nicht wie in einer geometrischen oder arithmetischen Proportion mathematisch genau zu sein; wir halten im Leben schon die Bücher geordnet, wenn die kleineren z. B. zuerst, und dann in verschiedenen Abstufungen die größeren und zuletzt die größten kommen. Sollte die Ordnung haarscharf sein, so müßte das eine genau um so viel (oder so viel Mal) größer sein, als das andere, wie es genau in den mathematischen Reihen der Fall ist, welche immer in demselben oft freilich erst in einer abgeleiteten Reihe erkennbaren Verhältnisse (Exponent der Reihe) fortschreiten, wie $a, ae, ae^2, ae^3, \ldots$ oder $a, a + d, a + 2d, a + 3d \ldots$ Sind die Glieder einer Reihe alle gleich, so ist nach der gegebenen Definition schon Ordnung, aber so einfache und so wenig hervorstehende, daß man erst da von einer Ordnung zu sprechen pflegt, wenn eine Unterordnung ungleichartiger Dinge beobachtet wird; so daß der Ausdruck z. B. unter den Engeln besteht eine Ordnung heißen soll: Es sind nicht alle gleich, sondern sie bilden Abstufungen in ihren Diensten wie in ihren Naturen; daher definirt der hl. Augustinus die Ordnung: Parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio.

„Seinen" Platz weist die Ordnung jedem Gliede an, insofern durch den Platz eines jeden in seinem Verhältnisse zu dem Platz der übrigen ein Verhältniß der geordneten Dinge selbst dargestellt wird. Man erhält diesen einem jeden zukommenden Platz als (unbekannte x) 4 Proportionale einer Proportion, deren 3 übrige Glieder gegeben sind; hat man $a : b = \alpha : x$, so ist $x = \frac{b \cdot \alpha}{a}$. Sehr häufig liegt es in unserer Willkür, diesen Platz zu bestimmen, da wir nach Belieben das erste Verhältniß $a : b$ nehmen können, wornach sich freilich dann das zweite richten muß, aber auch bei diesem kann man unbeschadet des Werthes des Verhältnisses $\alpha$ (den ersten Platz) so groß nehmen wie man will, wenn man nur x darnach abändert. So kann man den Platz, den man einem niedriger Gestellten anweist, so hoch nehmen, als man will, wenn man nur den des höher Gestellten der socialen Stellung gemäß darnach erhöht. Vielfach ist uns aber das maßgebende Verhältniß vorgeschrieben (wie bei der sittlichen Ordnung)

und dann haben wir das andere Verhältniß (in unsern Handlungen) einfach darnach zu normiren. Erstere Ordnung ist künstlich, zufällig, letztere nothwendig und wesentlich.

Da es nun weiter Identität in den Größen = (Gleichheit) und Uebereinstimmung in der Beschaffenheit = Aehnlichkeit, desgleichen Verschiedenheit in Größe (Ungleichheit) und Beschaffenheit (Unähnlichkeit) gibt, so können Verhältnisse zwischen Dingen nach gleicher und ungleicher Größe und nach gleicher und ungleicher Beschaffenheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit aufgestellt werden, und wenn erstere übereinstimmen, so setzt sich aus dieser die Ordnung der Symmetrie zusammen, welche eine dreifache Identität der Beziehungen verlangt. Dazu gehören nämlich 1) eine Anordnung von Größen nach einer Proportion etwa $a : b = b : c = c : d$ u. s. w. 2) eine dieser ganz analoge Anordnung von andern aber ersteren entsprechenden, ganz gleichen Größen also nach der Proportion $a^1 : b^1 = b^1 : c^1 = c^1 : d^1$ u. s. w. gebildet so zwar, daß $a = a^1$, $b = b^1$, $c = c^1$ u. s. w. ist. 3) Müssen die 2 so geordneten Reihen von einem Punkte oder einer Axe aus nach entgegengesetzter Richtung, die eine nach Rechts, die andere nach Links verlaufen, so daß 2 gleiche Glieder a und $a^1$, b und b u. s. w. immer gleichen Abstand von der Mittelaxe und ihre Stellungen gleiche Neigung gegen dieselbe haben. Die beiden symmetrischen Hälften bestehen also aus ganz gleichen Theilen, decken sich aber nicht, weil die Aufeinanderfolge der gleichen Theile eine umgekehrte ist; darum nennt die Stereometrie symmetrische Figuren und Körper umgestülpt congruent.

Während somit die Symmetrie wesentlich statische Ordnung ist, findet sich die Harmonie als dynamische Ordnung in Bewegungen. Denn wenn wir die weitere Bedeutung des Wortes, in welcher es jedes Zusammenstimmen oder jeden Zusammenklang auch schon von zwei Dingen bezeichnet, unberücksichtigt lassen, so besteht die Harmonie im engeren Sinne als Ordnung in einer Periodizität dreier und mehrerer Thätigkeiten oder Bewegungen. Es ist Harmonie in der Sphärenbewegung, insofern sie sich nicht nur nicht stören, sondern so in einander eingreifen, daß die Bewegungsdauer der einen ein Vielfaches oder ein Quotient der andern und diese wieder von einer dritten u. s. w. ist, woraus sich dann ergibt, daß nach einer bestimmten längeren Zeit Anfang oder Ende ihrer Bewegungen immer wieder coincidiren. Hier stehen also die Bewegungszeiten, oder

ihre Geschwindigkeiten oder die durchlaufenen Räume in einem constanten Verhältnisse, und die Harmonie ist um so anschaulicher, je kleiner die Zahlen sind, welche jenes Verhältniß ausdrücken. So stehen die Schwingungszahlen des harmonischen Dreiklangs im Verhältnisse von 1: 2: 3. Diese Periodizität hören wir freilich nicht, sondern können sie nur mit dem Verstande auffassen, aber die gehörte Harmonie ist auch nicht jene Harmonie, welche eine besondere Art der Ordnung bildet, sondern nur ein Zusammenstimmen der Töne unter sich und mit unserem Ohre. Und doch haben wir auch einigermaßen hier jene Proportionalität, welche die Ordnung ausmacht. Wie sich nämlich der Grundton zur Octave verhält, so auch ein akustisches Endgebilde unseres Ohres zu einem andern. Aber dieses Verhältniß hören wir nicht, sondern erkennen wir nur; darum wird die harmonische Ordnung von uns nicht gehört, sondern eben nur mit dem Verstande erfaßt. Würde die Schnelligkeit der verschiedenen Schwingungen harmonischer Töne in gleichem Maße bei allen verringert, dann könnten wir die Harmonie der Bewegungen zwar nicht mehr hören aber mit Augen schauen, wie man sie wohl bei den harmonischen Bewegungen eines Ballets schaut.

Es dürfte wohl auch überall, wo wir von Harmonie im weiteren Sinne sprechen, eine harmonische Ordnung zu Grunde liegen. Denn nur dasjenige Zusammenstimmen von Verhältnissen, Qualitäten, wie Farben u. s. w. nennen wir harmonisch, welches uns gefällt, also unserer Anschauung entspricht. Dies setzt aber voraus, daß in unserem Anschauungsvermögen auch ein Zusammenstimmen der Wahrnehmungen der Glieder jener objectiven Verhältnisse vorhanden ist. In Bezug auf das Ohr haben wir dieses schon bewahrheitet gefunden. Desgleichen müssen wohl auch die optischen Nervenfasern in demselben Einklangsverhältnisse zu einander stehen, wie die reizenden harmonischen zu einander stimmenden Farben. Die Hypothese von Fechner, daß die Grundbedingung aller Lust die Periodizität der Bewegung sei, scheint in Bezug auf die sinnliche Wahrnehmung und Lust durchaus zutreffend zu sein. Daß der Verstand durch die erkannte Periodizität der Bewegungen erfreut wird, liegt einestheils in der ästhetischen Anlage desselben, welche auch auf ein Zusammenstimmen von Zuständen und Thätigkeiten in ihm zurückzuführen ist, wie wir an einem andern Orte sehen werden, anderntheils darin daß die Ordnung das eigenste Werk der Intelligenz ist, worauf wir jetzt zu kommen haben.

## §. 24. Die Ordnung ist das Werk einer Intelligenz.

I. Behufs größerer Klarheit weisen wir zuerst nach, daß die Ordnung nicht durch eine causa per accidens d. h. nebenbei, zufällig, entstehen kann, sondern eine eigene Ursache (causa per se) haben müsse. Unter eigener Ursache verstehen wir diejenige, welche die Wirkung intendirt, oder wenn sie ohne Erkenntniß ist, ihrer Natur oder immanentem Triebe nach auf jene Wirkung gerichtet ist. Nun scheint es allerdings, daß die Ordnung, welche keine von den geordneten Dingen verschiedene Realität ist, sondern blos eine bestimmte Beziehung derselben unter einander, auch keiner besondern Ursache bedürfe. Zwar mögen die Glieder der Ordnung indifferent sein für die Disposition nach dieser bestimmten Beziehung, und also einer äußeren Ursache bedürfen, welche sie viel mehr in diese Disposition als eine andere beliebige und die unzählich vielen gleich möglichen, die sie haben könnten, setzt. Es ist aber zu bedenken, daß dazu eine jede Ursache hinreicht, welche die Elemente der herzustellenden Ordnung in Bewegung setzt. Zu dieser Bewegung bedarf es allerdings einer causa per se, die Ordnung kann aber als zufälliges Nebenprodukt aus jener Bewegung hervorgehen. Oder vielmehr sie muß unter all den möglichen Dispositionen, welche die bewegten Elemente annehmen können, ebenso nothwendig einmal auftreten, wie die ungeordneten Verbindungen. Irgend eine Disposition müssen nämlich die Elemente auch nach einem ganz blindlings geführten Stoße annehmen, und es ist kein Grund, warum die ungeordnete eher als die geordnete zu Tage treten sollte. Wenigstens kann man durch Vervielfältigung jener Stöße jede mögliche Disposition nach und nach erhalten und somit auch endlich einmal die Ordnung; man sieht aber auch nicht ein, warum die erste Anordnung viel mehr das Ungeordnetste sein soll; es kann ebenso gut die Ordnung zuerst herauskommen.

Dagegen ist aber zu bemerken:

1. Es ist allgemeine Ueberzeugung aller Menschen, daß Ordnung ohne Ueberlegung oder doch ohne causa per se nicht wird. Nur Wenige geben diese Ueberzeugung, nach welcher alles menschliche Geschehen normirt und beurtheilt wird, auf, wenn es sich um Erklärung der wahrhaft staunenswerthen Ordnung der Natur und Welt handelt

nd doch hat noch Niemand einen Grund vorgebracht, der die Nothwendigkeit bewiese, von jener allgemeinen Regel hier abzuweichen.

2. Die allgemeine Ueberzeugung stützt sich auf ausnahmslose Erfahrung in den Fällen, wo wir die Ursache der hervortretenden Ordnung im Einzelnen beobachten können. Namentlich lehrt die Beobachtung unseres eignen Wirkens, daß die Ordnung nicht von selbst in unsere Werke kommt, daß wir vielmehr Alles aufbieten müssen, um nicht immer wieder die Unordnung zur Geltung kommen zu lassen; selbst in den günstigsten Fällen erhalten wir nur selten ein gewünschtes Zusammentreffen von Umständen, Ereignissen und Dingen, wenn wir es nicht bis ins Kleinste normirt haben.

3. Auch a priori ist es Jedermann ohne nähere Begründung evident, daß, je complizirter die Ordnung ist, desto größer die Unmöglichkeit wird, daß sie von Ungefähr werde. Wenn man daher manchmal bei sehr wenigen Elementen und sehr einfacher Ordnung zweifelhaft bleibt, ob das so geordnete Werk durch Zufall oder Ueberlegung entstanden ist, so hat Jeder die festeste Ueberzeugung, daß die zufällige Entstehung einer sehr complizirten Anordnung sehr vieler Theile, wie sie etwa an einem Hause, einer Maschine, zu Tage tritt, ganz und gar unmöglich ist.

4. So evident nun auch der so eben ausgesprochene Satz ist, so können wir doch nicht seine **unmittelbare** Evidenz behaupten. Es ist Aufgabe der Philosophie die Gründe, auf welche sich die Gewißheit des gemeinen Menschenverstandes dabei stützt, zum Bewußtsein zu bringen, und ihre Fundamente fest zu stellen. Die Mittel dazu bietet uns die Wahrscheinlichkeitsrechnung.

Soll das Zusammentreffen von gewissen Umständen oder die bestimmte Anordnung von mehreren Elementen ohne berechnende Ursache oder doch ohne besondere Ursache, also von Ungefähr, entstehen, so läßt sich die **Wahrscheinlichkeit** (w) für den Eintritt des gewünschten Erfolges berechnen als Bruch, dessen Nenner die Anzahl aller möglichen Fälle, dessen Zähler die Anzahl der für den Eintritt günstigen Fälle enthält. Denn je mehr mögliche Fälle, desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit, daß gerade die günstigen Fälle eintreten; darum muß der Wahrscheinlichkeitsbruch mit dem Wachsen der möglichen Fälle kleiner werden, wie jeder Bruch in dem Maße kleiner wird, als sein Nenner wächst. Aus entgegengesetztem Grunde müssen die günstigen Fälle in den Zähler kommen, da der Bruch mit dem Zähler ab- und

zunimmt, wie auch die Wahrscheinlichkeit für einen günstigen Verlauf der Zahl der günstigen Fälle proportional ist. Fragt man z. B. nach der Wahrscheinlichkeit mit einem auf seinen 6 Seiten mit den 6 ersten Zahlen beschriebenen Würfel das erste Mal die höchste Zahl (6) zu werfen, so sind mögliche Fälle 6, günstig nur 1, also $w = {}^1/_6$. Die Wahrscheinlichkeit, das erste Mal eine gerade Zahl zu werfen, ist, da 3 Fälle günstig sind $= {}^3/_6 = {}^1/_2$. Will man mit 2 solchen Würfeln das erste Mal als Summe der Augen z. B. 7 werfen, so sind soviel Fälle möglich, als sich je 1 von den 6 Augen des einen mit je einem der 6 des andern Würfels combiniren lassen z. B. 11, 12, 13, 14, . . . 21, 22, 23 . . . 31, 32, 33, . . . nämlich so viele, als sich 6 Elemente zu 2 variiren lassen $= 6^2 = 36$. Günstige Fälle sind 6, nämlich 7 kann entstehen aus $6 + 1 = 5 + 2 = 4 + 3 = 3 + 4 = 2 + 5 = 1 + 6$, also $w = \frac{6}{6^2} = \frac{1}{6}$.

Fragt man nach der Wahrscheinlichkeit, daß ein Ereigniß und mit ihm ein anderes eintreffe oder daß die Elemente nicht blos nach einer, sondern auch noch nach einer andern Beziehung geordnet seien, so muß man die Wahrscheinlichkeit für beide Ereignisse oder Anordnungen einzeln berechnen und die so erhaltenen Wahrscheinlichkeitsbrüche mit einander multiplizieren.

Sind nun wenig günstigen und viele möglichen Fälle, so ist der Wahrscheinlichkeitsbruch ein echter; echte Brüche mit einander multiplizirt geben aber immer einen kleineren Bruch als Produkt. Und so sieht man, warum, je mehr Elemente und je complizirter die Ordnung, d. h. nach je mehr Beziehungen disponirt sie ist, desto größer die Unwahrscheinlichkeit eines zufälligen Eintretens derselben sich herausstellt.

Nun wird im gewöhnlichen Leben Etwas schon als unwahrscheinlich erachtet, wenn sein Bruch kleiner als ${}^1/_2$ ist. Besteht aber eine Ordnung aus vielen Elementen, so lassen dieselben sehr viele Combinationen und Variationen zu, bieten also sehr viele mögliche Fälle, und die Anzahl der Beziehungen, nach welchen sie disponirt sind, ist namentlich in der Naturordnung unberechenbar groß, die Gesammtwahrscheinlichkeit also ein Bruch mit so großem Nenner, daß ihn die Mathematik unbedenklich = 0 setzt. Ist nun weiter die Ordnung constant, d. h. wiederholt sie sich immer wieder, oder hält sich gegen widrige Störungen, so muß wieder der kleine Wahrscheinlichkeitsbruch soviel mal mit sich selbst multiplizirt werden, als die Ordnung wie

erkehrt oder sich hält. Denn es handelt sich um Berechnung der Wahrscheinlichkeit, daß die Ordnung eintrete und wieder die Ordnung und dazu nochmals die Ordnung sei u. s. w. Ist sie nun ganz constant, wie in vielen Punkten die Naturordnung, so müssen wir den ächten Bruch unendlich vielmal potenziren und erhalten zum Resultate genau 0. Daher die Wichtigkeit, welche Alle auf die Constanz der Ordnung bei Beurtheilung eines zufälligen Entstehens derselben legen.

Ganz einerlei ist es ferner, ob die vielen Beziehungen auf einmal in der Ordnung auftreten, wie unsere obige Rechnung annahm, oder ob sie nach und nach eingeführt werden. Denn auch bei successiver Einführung der Gesammtordnung muß man, um ihre Gesammtwahrscheinlichkeit zu erhalten, die partialen Wahrscheinlichkeiten für die successiven Einzelordnungen mit einander multipliziren, wodurch ganz genau dasselbe Produkt herauskommt, wie oben.

Auch ohne Rechnung ist einleuchtend, daß die Wahrscheinlichkeit dafür, daß das 1. Mal ein Theil der Gesammtordnung, das 2. Mal ein zweiter, das 3. Mal ein dritter u. s. w. zufällig herauskomme, nicht größer ist, als daß mit einem oder dem 1. glücklichen Wurfe die ganze Ordnung auf einmal auftrete. Nur für den Fall, daß die aufeinander folgenden Stadien der Entwickelung nicht consequenten und regelrechten Fortschritt aufweisen, sondern auch dem regellosen Zufalle anheim gegeben werden, wäre es leichter, durch successives Einführen der complizirten Ordnung dieselbe einmal zufällig zu erhalten. Bedenkt man aber, daß bei *regelloser* Fortbildung im 2. Stadium auch die zuerst gewonnene Ordnung verloren gehen kann, im 3. die Ordnung des 1. und 2. Stadiums, im 4. die des 1., 2. und 3. u. s. w., so wird auch hier die Wahrscheinlichkeit wieder sehr heruntergedrückt.

Mathematisch kann man für diesen Fall die Frage so stellen: Wie groß ist $W$, wenn für die Wahrscheinlichkeit von Einzel-Ordnungen in den aufeinander folgenden Stadien entsprechend $w$, $w_1$, $w_2$, $w_3$ u. s. w. gefunden ist, und nun irgend eine Ordnung *entweder* schon das erste Mal *oder wenigstens* eine andere das 2. Mal oder, wenn auch da nicht, wenigstens eine dritte das 3. Mal u. s. w. zufällig herauskomme? Für diesen Fall hat man $W = 1 - (1 - w)(1 - w_1)(1 - w_2)(1 - w_3) \ldots$ Ist nun $w$, $w_1$, $w_2$ sehr klein, wie dies bei zufälligem Entstehen von einer Ordnung vieler Elemente, die sehr viele Stellungen einnehmen können, z. B. bei der Bildung der Natur-

ordnung der Fall ist, so ist $1 - w = 1 - w_1 = 1 - w_2$ u. s. w. annährend $= 1$. Also $W = 1 - 1 = 0$.

Greifen nun aber die einzelnen Ordnungen (Gesetze) so in einander ein, daß, wie in der Natur, ihr Bestand sich gegenseitig bedingt, so muß die Gesammtordnung im Großen und Ganzen auf einmal auftreten und man hat die Wahrscheinlichkeit zu berechnen, daß die Gesammtordnung das 1. Mal oder das 2. Mal u. s. w. eintritt. Die Wahrscheinlichkeit für das Eintreten der ganzen Ordnung W ist aber unendlich klein, also für zufällige successive Entwickelung $W_1 = 1 - (1 - W)(1 - W) = 1 - (1 - 0)(1 - 0) \ldots = 0$.

Im Uebrigen kann eine Ursache, die solche Versuche macht, und nicht eher aufhört, die Würfe immer zu wiederholen, bis der Wurf gelingt, nicht anders denn als causa per se bezeichnet werden.

Wenn aber oben das Bedenken erhoben wurde, das Ungeordnetste brauche nicht das Erste zu sein; ganz gleich sei die Möglichkeit, daß die Ordnung zuerst herauskomme, so ist die absolute Möglichkeit zuzugeben; aber die Wahrscheinlichkeit, daß das Geordnete zuerst sei, ist $= \frac{1}{\infty} = 0$. Die Wahrscheinlichkeit für das Herauskommen der Ordnung und der Unordnung ist durchaus nicht gleich; denn der geordneten Verbindungen sind unendlich Mal weniger als der ungeordneten, denn letztere werden nicht durch ein Gesetz, wie jene, eingeschränkt; auf eine geordnete Verbindung kommen jedes Mal unendlich viele regel- und planlose; das Gebiet des Regellosen ist in unendlich vielen Beziehungen unendlich.

II. Daß nun die causa per se, welche die Ordnung erzeugt, intelligent sein, oder doch schließlich in einer Intelligenz ihren Grund haben müsse, ist nicht schwer zu zeigen. Denn in zweifacher Weise kann unmittelbar die Ordnung von einer causa per se ausgehen: Entweder dadurch, daß dieselbe die Ordnung intendirt, d. h. mit Ueberlegung disponirt oder dadurch, daß sie kraft immanenten Triebes ihrer Natur zur Hervorbringung eines geordneten Werkes angelegt ist. Wenn sie mit Ueberlegung die Ordnung schafft, so ist sie intelligent.

Im zweiten Falle müssen wir wieder zwei Möglichkeiten unterscheiden: Entweder strebt die causa per se kraft in sie gelegten Instinktes, beziehungsweise kraft eines ihr aufgelegten Gesetzes nach Ordnung, wie etwa die Biene nach Construction der regelmäßigen Zelle, die Molekularkraft nach Bildung regelmäßiger Krystalle; oder ihr gan-

es Wesen ist ohne irgend welche äußere Einflüsse auf Ordnung angelegt. Im ersten dieser beiden Fälle kann der Ordnung schaffende Instinkt und das Gesetz, welches Ordnung verlangt, nicht durch sich bestehen, sondern verlangt ein anderes Wesen, das den Ordnungstrieb oder das Gesetz nicht zufällig, sondern als causa per se geben mußte. Denn wenn die Rechnung zeigt, daß nicht zufällig gewisse Ordnungsverhältnisse eintreten können, so ist durch dieselbe auch dargethan, daß nicht zufällig ein Wesen Anlage und Gesetzmäßigkeit zur Realisirung dieser Ordnung haben kann. Denn es ist gewiß nichts Geringeres, daß zufällig Wesen existiren, welche Ordnung verlangen, als daß die Ordnung selbst zufällig werde. Wenn man für die Möglichkeit der Bildung der Ordnung auf Gesetze und Kräfte recurrirt, so verlegt man die Schwierigkeit von einem Punkte auf einen andern, wo sie nicht geringer, sondern eher größer ist. Es muß also ein Wesen endlich einmal angenommen werden, welches als causa per se, d. h. entweder mit Ueberlegung oder kraft seiner Natur die Ordnung schaffte. Im ersteren Falle haben wir, was wir wollen, im zweiten kommen wir auf das zweite Glied der oben gestellten Alternative, zu dem wir uns nun wenden. Verlangt ein Wesen kraft seiner Natur die Ordnung, so verlangt es entweder alle möglichen Ordnungen zwischen allen möglichen Dingen, oder nur eine bestimmte Ordnung einer bestimmten Anzahl von Elementen. Ersteres ist offenbar unmöglich, da nicht alle möglichen Ordnungen gleichzeitig realisirt sein können; denn eine große Anzahl derselben schließt sich gegenseitig aus; so können z. B. die Abstände der Elemente sich verhalten, wie 1 : 1 : 1 u. s. w. und 1 : 2 : 4 : 8 u. s. w. und 1 : 3 : 5 : 7 u. s. w. ins Unendliche.

Also kann die wesentliche Beschaffenheit eines Ordnungsprinzips nur eine bestimmte d. h. nur eine aus unendlich vielen möglichen Ordnungen verlangen. Dafür muß aber ein Grund vorhanden sein; d. h. es kann nicht zufällig sein, daß, da unendlich viele andere Wesen unendlich viele möglichen Unordnungen und Ordnungen kraft ihrer Natur verlangen könnten, gerade eines existirt, das diese bestimmte Ordnung herzustellen eingerichtet ist. In der That wäre in dem Falle, daß die Wesenheit eines Dinges die bestimmte Ordnung verlangt, die Ordnung selbst der adäquate Ausdruck seiner Wesenheit und die Wahrscheinlichkeit, daß gerade ein solches Ding mit solcher Wesenheit existirte, ganz genau dieselbe wie dafür, daß diese von seiner Wesenheit geforderte Ordnung sich zufällig bildete. Da diese Wahrscheinlichkeit aber nach obiger

Rechnung = 0 ist, d. h. ganz gewiß die Ordnung nicht zufällig sein kann, so ist auch die Existenz eines Wesens, das eine bestimmte Ordnung verlangt, nicht zufällig, sondern verlangt eine Ursache. Diese Ursache muß aber von all den unendlich vielen gleichmöglichen Ordnungsprinzipien dieses eine oder eine bestimmte größere Anzahl auswählen. Wahlvermögen hat aber nur ein intelligentes Wesen. Also ist die letzte Ursache der Ordnung die Intelligenz, welche nicht kraft immanenten Triebes, sondern mit Berechnung die Elemente der Ordnung auswählte, und sie in solche bestimmte Beziehungen zu einander setzte, daß sie einem bestimmten Zwecke dienen.

Dagegen ließe sich einwenden, 1° daß, wenn auch eine Wesenheit nicht alle denkbaren Ordnungen erlangen könne, so doch alle gleichzeitig mit einander verträglichen, und selbst alle denkbaren, wenn sie nach einander realisirt werden, und 2° wird der Zufall in der Existenz eines besonderen Ordnungsprinzips durch die Annahme, daß für alle Ordnungen besondere sie fordernde Wesenheiten existirten, beseitigt.

Auf Ersteres ist zu erwidern

a) Ist für die Existenz unverträglicher Ordnungen von vorneherein ohne überlegende Einrichtung ganz genau derselbe Grund, wie für die der verträglichen, nämlich sie sind gleich denkbar und möglich; es müßte also immerhin eine Ursache dasein, welche die mit einander verträglichen Ordnungsprinzipien den die unvereinbaren Ordnungen postulirenden vorzog. Es muß also ein Grund da sein, der die erste Anordnung der zweiten vorziehen läßt.

b) Sind thatsächlich nicht alle mit einander verträglichen Ordnungen realisirt. Denn innerhalb unserer kleinern Naturordnung z. B. könnten noch unzählige andere Zweckmäßigkeits- und Schönheitsbeziehungen bestehen, welche theilweise von dem Menschen willkürlich noch realisirt werden. Also ist thatsächlich wenigstens der letzte Grund der Ordnung nicht ein Wesen, das mit Naturnothwendigkeit alle vereinbaren Ordnungen forderte.

Es kann auch keine Wesenheit alle möglichen Ordnungen nach einander fordern. Denn es muß ein Grund da sein, daß erst die eine und später die an und für sich gleich mögliche, wenn auch mit ersterer unverträgliche Ordnung von der Wesenheit postulirt wird d. h. es muß die Reihenfolge ausgewählt, von einer Intelligenz frei bestimmt werden.

Auf den zweiten Einwurf paßt dieselbe Antwort, wie auf den ersten. Für alle möglichen, denkbaren Ordnungen können nicht ebenso viele sie fordernden besonderen Wesenheiten existiren und existiren nicht, weil die Ordnungen nicht existiren und nicht gleichzeitig existiren können. Daß nun aber gerade für die mit einander vereinbaren Ordnungen und gerade für diese und in dieser Reihenfolge die sie bedingenden Wesenheiten existiren, dafür muß eine auswählende Ursache vorhanden sein.

Diese Nothwendigkeit ist um so dringender für diejenigen zahlreichen Ordnungen, welche in Durchführung von Beziehungen bestehen, welche von der Wesenheit keines Dinges gefordert werden können. So kann keine Wesenheit verlangen,

m diesem Orte vielmehr, als an einem andern, zu sein, vielmehr diesen Abstand, diese Neigung gegen ein anderes zu haben, als unendlich viele andere, vielmehr diese Schnelligkeit, Richtung und Form der Bewegung, als eine andere. Da aber die Ordnung materieller Theile lediglich aus derartigen Beziehungen resultirt, so kann wenigstens diese Ordnung nicht von der Wesenheit ihrer Glieder gefordert werden, aber aus gleichem und dringenderem Grunde nicht von der Wesenheit eines außer ihnen stehenden Prinzips. Denn wenn die Elemente der Welt thatsächlich Indifferenz gegen jeden Ort, Abstand u. s. w haben, so ist kein Wesen in der Welt, das kraft seines Wesens ihnen einen bestimmten Ort u. s. w. anweisen mußte.

## §. 25. Die Schönheit.

Die erste und nächstliegende Bestimmung, die sich uns bei der Analyse des Schönheitsbegriffes darstellt, ist die der Wohlgefälligkeit. Aber nicht Alles, was uns gefällt, ist schön. Es kann uns etwas gefallen wegen des Nutzens, den es uns oder Andern bringt, oder überhaupt, weil es gut ist, nicht wegen seiner Schönheit. Das Gefallen am Schönen ist vor Allem ein uneigennütziges, das rein den Gegenstand seiner selbst willen, nicht als etwas Gutes berücksichtigt. Nun gibt es aber auch eine uneigennützige Liebe, ein selbstloses Wohlgefallen am Guten, welches nämlich von dem Vortheile und der Ergötzung, welche es bringt, absieht und nur seine inneren Vorzüge zum Gegenstande hat. Das ästhetische Wohlgefallen am Schönen unterscheidet sich von der (uneigennützigen) Liebe zum Guten dadurch, daß ersteres lediglich durch seinen Schein ergötzt, wie schon der Name besagt, und wie wir durch vollgültige Induction aus eigner und fremder Erfahrung leicht nachweisen können. Alles, und nur das, und nur in dem Maße gefällt uns als schön, was angeschaut, und nur kraft der Anschauung gefällt. Daher die alte Definition des Schönen: Pulchra sunt quae visa placent. „Schön ist, was angeschaut, der Anschauung, kraft seiner Anschauung gefällt.“ Diese Definition ist zwar aposterioristisch und gibt das Wesen des Schönen nicht an, kann aber eben, weil sie eine allgemeine Thatsache ausspricht, zum sicheren Ausgangspunkt für die Erforschung des Wesens des Schönen genommen werden. Nur ist vorher die visio, die Anschauung, welche Grund des ästhetischen Wohlgefallens ist, näher zu bestimmen. Denn es drängt sich sogleich das Bedenken auf, daß nach der Definition das ganze Reich der Töne, also die Musik und auch

die Poesie nach ihrer äußern Seite hin von dem ästhetischen Gebiet ausgeschlossen seien. Unter dem Schauen, das in der Definition vor kommt, ist nicht das Sehen mit körperlichen Augen, sondern die gei stige Anschauung zu verstehen. Denn die Schönheit der Dinge ist ein Eigenschaft, welche nicht von den Sinnen, sondern nur von der gei stigen Fähigkeit erkannt und gekostet werden kann: für das Thier gib es keine Schönheit; ihm gefällt die Nahrung, weil sie angenehm, dem Vogel das Material zum Nestbau, weil es seinem Instinkt an gemessen erscheint, aber weder das eine noch das andere, weil e schön ist. Wenn Hunde und Elephanten Gefallen an der Musik zei gen, so geht daraus hervor, daß auch ihrem Ohre die Harmonie de Töne einigermaßen angemessen ist; aber schön können sie die Musi nicht finden.

Nun könnte man versucht sein, für das Anschauen des Schöne und dessen Genuß ein besonderes geistiges Vermögen, etwa ein Schön heits-Gefühl anzunehmen, wie dies wirklich von Neueren postulirt wird Da es aber eine wissenschaftliche Forderung der Methode ist, die Ur sachen nicht ohne Grund zu vermehren, so liegt es näher, an die scho bekannten geistigen Vermögen anzuknüpfen. In der That kann unse Wille, der Wohlgefallen am Guten findet, auch ein ähnliches ästhe tisches Wohlgefallen am Schönen finden. Und unser Erkenntniß vermögen vermag nicht blos zu schließen, zu abstrahiren u. dgl.; son dern vermag auch seinen entsprechenden Gegenstand zu schauen. Die ist dann der Fall, wenn das Intelligibele sich ihm unmittelbar durc sich selbst, per speciem propriam, d. h. durch eine Erkenntnißform, di nicht von einem fremden Gegenstande, sondern von dem zu erkennende selbst entnommen ist, darstellt. Theils Folge, theils Bedingung diese anschauenden Erkenntniß ist eine große Leichtigkeit, Klarheit in der Auffassung des Intelligibelen; und daher kommt auch das Gefallen, welches eine solche Anschauung gewährt. Denn wenn wir auch die innere Natur des Gefallens nicht weiter ergründen und den innern Zusammenhang mit den einzelnen Quellen der Lust nicht aufzeigen können, so wissen wir doch im Allgemeinen, daß bei vernünftiger Na tureinrichtung nur an naturgemäße Thätigkeit, an die Beschäftigung der Vermögen mit naturgemäßen Objecten, Lust und Wohlgefallen ge knüpft sein kann. Naturgemäß ist es nun vor Allem unserer Erkennt niß, leicht, klar und anschaulich ihr Object, das Wahre, Intelligibele er fassen zu können. Darum muß das „Schauen" der Wahrheit, die

visio, eine besondere Quelle der Lust sein, welche wir eben (ästhetisches) Gefallen am Schönen nennen.

Die klare und leichte Anschauung hängt nun von zwei Momenten, einem objectiven, dem Geschauten und einem subjectiven, dem schauenden Vermögen ab. Das Intelligibele, geschaute oder zu schauende Wahre, muß vor Allem selbst klar sein, damit es klar geschaut werde. Und darum definirt der hl. Augustinus das Schöne als splendor veri: Glanz, Klarheit eines Intelligiblen, Wahren. Jedoch ist diese Definition unserem Anschauungsvermögen gegenüber noch näher zu bestimmen, die subjective Bedingung unserer klaren Anschauung näher zu betrachten; denn nur dem reinen und absoluten Geiste erglänzt jedes Intelligibele in der Klarheit, die es in sich hat; für uns ist nicht immer das an und für sich Klarere das Anschaulichste: dem reinen, also klarsten Intelligibelen gegenüber befindet sich unser Geist in der Lage der Nachteule im Sonnenlichte. Das unserem Geiste, der ein Immaterielles im Materiellen ist, naturgemäße Object ist das Intelligibele im Sinnlichen: die Wesenheiten der materiellen Dinge. Dasselbe wird ihm durch die Sinnlichkeit nahe gebracht und er besitzt ein besonderes Vermögen, aus dem sinnlich geschauten Objecte die intelligibele Wesenheit zu erheben. Es ist nun klar, daß ihm dieses naturgemäße Intelligibele die Idee des materiellen Dinges um so klarer entgegenstrahlen wird, je anschaulicher ihm das Sinnliche dasselbe darstellt. Daher kann man die Schönheit bestimmter definiren: Darstellung der Idee durch die sinnliche Form, und die Herstellung des Schönen: Vergeistigung des Sinnlichen oder Versinnlichung des Geistigen.

Darnach läßt sich nun beurtheilen, in wie weit außer dem Sinnlichen, das der Gesichtssinn bietet, auch noch andere Sinneswahrnehmungen den Stoff, die anschauliche Form für die klare Anschauung der Idee, und damit für die Wahrnehmung des Schönen bieten können. Unser Geist entnimmt seine Ideen nicht blos den Gesichtswahrnehmungen, sondern auch und zwar in ganz hervorragender Weise den Gehörswahrnehmungen, welche die Sprache vermitteln und in untergeordneter Weise auch den Geruchs-, Geschmacks- und Gefühlsempfindungen. Doch haben die drei letzten Sinne vorzugsweise den Zweck, dem materiellen Leben zu dienen, während Gesicht und Gehör, wie schon ihre große Differenzirung für die mannigfachsten Unterschiede und Nuancen in ihren Objecten zeigen kann, vorzüglich das geistige

Leben zu fördern bestimmt sind. Darum entnimmt der Geist seine anschaulichen Ideen nicht den niederen Sinnen, sondern den 2 höheren, und darum bewegt sich das Schöne fast ausschließlich im Gebiete des Gehörten und Gesehenen. Daher hatten die Spartaner in ihrer strengeren Eintheilung der Künste nur 2 Musen: **Φαεννά** und **Κλητά**. Daß aber auch die niederen Sinne dem Geiste sein anschauliches Object darbieten und also in das Gebiet des Schönen eintreten können, zeigen z. B. die regelmäßigen Bewegungen des Tanzes, die, von der Tänzerin selbst gefühlt, mehr Lust bereiten, als vom Zuschauer gesehen. Auch Gerüche können Träger von ästhetischem Wohlgefallen sein, insofern sie sehr nachdrücklich Erinnerungen und Ideen in uns wecken. (Weihrauchduft, Lorbeer- und Orangengeruch.) Am wenigsten dürfte wohl der Geschmack sich über seine materielle Einrichtung und Bestimmung zu erheben im Stande sein.

Im Prinzipe stimmt mit unserer Definition eine andere überein, wenn sie auch in ihrem Ausdrucke nicht sehr correct ist. Man sagt: Schön ist das, was die Phantasie zu einem naturgemäßen Spiele anzuregen vermag. Wie unsere, so setzt auch diese Begriffsbestimmung voraus, daß ästhetisches Gefallen nur von solchen Gegenständen erregt werden kann, welche unserm Geist eine naturgemäße Thätigkeit ermöglichen. Sie ist aber zu weit, da die Phantasie mit den abenteuerlichsten, groteskesten Vorstellungen spielen kann. Nun versteht man freilich in neuerer Zeit unter Phantasie vielfach die Vernunft selbst, insofern sie das Schöne schafft, auffaßt und genießt; aber einmal kann auch diese „geistige Phantasie" an sehr Vielem Freude finden, was durch die Definition nicht ausgeschlossen wird, und doch nichts weniger als schön ist. Sodann ist damit jedenfalls der objective Character des Schönen nicht erklärt, sondern enthält, wenn man die Phantasie als Anlage für das Schöne faßt, die nichtssagende Bemerkung, daß dasjenige, was das ästhetische Vermögen zu naturgemäßer Thätigkeit anregt, ästhetisch schön sei.

Das naturgemäße Spiel der „Phantasie" läßt aber eine bessere Auffassung und damit eine bessere Bestimmung unserer obigen Definition zu. Das menschliche Erkenntnißvermögen setzt sich aus einer gegliederten Verbindung von vier Stufen zusammen: äußere Sinne, innerer Sinn, Phantasie und Vernunft. Volle Befriedigung, reinstes ungetrübtes Gefallen, werden wir demnach nur dann in der Erkenntniß eines Objectes finden, wenn eine jede dieser Sonderfähigkeiten

durch einen Gegenstand zu einem ihrer besonderen Natur entsprechenden Spiele veranlaßt wird und diese Spiele so zusammenstimmen, daß dadurch ein harmonisches Zusammenklingen aller Saiten unseres Wesens, d. h. eine nicht blos partiale, sondern totale naturgemäße Thätigkeit unserer Fähigkeiten und der ganzen vernünftigen Natur erzielt wird.

Das Zusammenstimmen der Einzelthätigkeiten bestimmt sich nun nach der Unterordnung, in welcher die entsprechenden Fähigkeiten zu einander stehen. Da Zweck und Gipfel aller menschlichen Erkenntniß das intellectuelle Schauen ist, so hängt jene Harmonie der Sonderwahrnehmungen von der Subordination, beziehungsweise Coordination der drei niedern unter einander und ihrer Unterordnung unter die Vernunft ab. Es muß also die Wahrnehmung der Sinne ihr entsprechendes Object an dem schönen Gegenstande finden; dieselben müssen sich einheitlich im Bewußtsein zusammenfügen und so ein lichtvolles Phantasiebild der Vernunft darbieten, aus welchem sie das ihr eigene Intelligibile schauend erhebt.

Natürlich gibt es unter den der Vernunft eigenen Ideen noch einen großen Unterschied der Höhe und der Angemessenheit; es wird der größte Schönheitsgenuß aus der klarsten Anschauung der höchsten und für den Menschen werthvollsten Ideen in der lichtvollsten sinnlichen Darstellung entspringen. Die höchsten und werthvollsten Ideen sind aber die religiösen und sittlichen, welche die Vernunft nicht blos anzuschauen, sondern auch zu erstreben hat; sie sind also die Ideale, welche die schönen Künste vor allen darzustellen haben. Werden niedrigere Ideen veranschaulicht, so kann dadurch immerhin ein naturgemäßes Spiel unserer erkennenden Fähigkeiten angeregt werden, wie z. B. in der lichtvollen Darstellung des Gemeinen, Schmutzigen (ῥυπαρογραφία, Genre — Malerei); nur dürfen dieselben nicht der Sittlichkeit positiv entgegengesetzt sein. Denn unmöglich kann unsere vernünftige Natur, der Religion und Sittlichkeit wesentliches Bedürfniß und entsprechende Freude ist, Lust an der lichtvollsten Darstellung und in der klarsten Anschauung einer unsittlichen Idee finden; die ganze erkennende Natur und vor allem ihr Gipfelpunkt muß ja befriedigt sein, damit das ästhetische Wohlgefallen Platz haben kann. Nur dadurch, daß die sittliche Natur vollständig in einem Menschen zurückgedrängt ist oder augenblicklich sich nicht ganz selbst angehört, ist es möglich, an der Darstellung des Schlechten Gefallen zu finden.

Doch ist mit der Anschauung der Idee in lichtvoller Form nicht die ganze Quelle ästhetischen Wohlgefallens erschöpft; nicht allein die Wesenheit der materiellen Dinge ist unserer Vernunft naturgemäßes Object, nicht blos aus der einfachen Wahrnehmung eines Gegenstandes, dem Schauen einer Idee kann ihr geistige Lust erwachsen, sondern auch und noch weit mehr aus der Verbindung von Ideen.

Mit der Abhängigkeit unserer geistigen Erkenntniß von der Sinnlichkeit hängt es wesentlich zusammen, daß unser Denken kein unmittelbares und ruhendes, sondern ein fortschreitendes und mannigfaches ist. Um einen Gegenstand vollständig zu erfassen, müssen wir uns mannigfacher Analysen und Synthesen bedienen; die Wesenheiten und Ursachen schauen wir nicht in sich, sondern wir müssen sie aus ihren mannigfachen Wirkungen uns anschaulich machen; den ganzen Inhalt eines Prinzips müssen wir durch seine mannigfachen Folgerungen aus einander legen; mit Ausnahme von einigen wenigen unmittelbar evidenten Sätzen stellen sich alle unsere Erkenntnisse als Schlüsse dar, d. h. als einheitliches Ergebniß von einer Vielheit von Prämissen — mit einem Worte, unser Denken ist wesentlich auf Reduction des Mannigfachen auf die Einheit angelegt. Daher das eigenthümliche große Wohlgefallen, das unser Geist an einer klar geschauten Einheit in der Mannigfaltigkeit findet. Und zwar wächst dies Gefallen mit dem Hervortreten der Einheit und dem Auseinandergehen des Mannigfachen, d. h. mit der Menge und Verschiedenheit des auf die Einheit zurückgeführten Mannigfachen. Wie sehr ergötzt uns das Leben eines Menschen, dessen mannigfachste verschiedensten Handlungen und Schicksale durch seine sittliche Gesinnung unwandelbar auf ein Ziel hingerichtet und von der Alles leitenden Vorsehung einheitlich abgeschlossen werden! Das Wohlgefallen, das wir an einer gerade gehaltenen Linie finden, vermehrt die Kunst, indem sie mehr Mannigfaltigkeit hineinbringt und sie in Mäander, Kymatien, Zahnschnitt, Eier- und Perlenstab auflöst. Wohlgefälliger als die reguläre Gestalt (z. B. der niedrigeren Thiere) ist die symmetrische, weil dadurch mehr Mannigfaltigkeit (Gegensatz zweier umgekehrten Hälften) und zugleich mehr Einheit erzielt wird, namentlich wenn beide Hälften durch ein besonderes unpaariges Mittelglied schärfer von einander geschieden und zugleich deutlicher mit einander geeint erscheinen. Diese natürlichen

Verhältnisse bildet denn auch die Kunst nach in der Dreitheiligkeit der Strophen (Stollen, Gegenstollen, Abgesang), in dem horizontalen Abschluß der verticalen Säulen durch den Architrav u. s. w.

Da nun schön ist, was durch seinen Anblick ergötzt, so muß die Einheit in der Mannigfaltigkeit, oder die Zurückführung des Mannigfachen auf die Einheit als Schönheit bezeichnet werden. Die Klarheit der Anschauung muß dabei als wesentliches, subjectives Moment mit vorausgesetzt werden; dieselbe wird nun bedingt durch die Klarheit des Objectes selbst und durch die Einheit, welche der Anschauung das Object übersichtlicher, faßbarer macht. Da dieselbe aber in vorzüglichster Weise durch die sinnliche Anschauung vermittelt wird, so muß immer wieder die „Anschaulichkeit der Idee in der sinnlichen Form" als Grundlage der Schönheit, auch wo sie als Einheit in der Mannigfaltigkeit auftritt, vorausgesetzt werden. Erstere und letztere Definition des Schönen schließen sich also einander nicht aus, sondern ergänzen sich gegenseitig; letztere erweitert die erstere.

Auch noch in anderer Weise ergibt sich die größere Allgemeinheit der zuletzt aufgestellten Definition vor der ersteren. Die Darstellung des Geistigen durch das Sinnliche ist eine besondere Einheit in der Mannigfaltigkeit, nämlich die Verbindung von so entgegengesetzten Elementen zu einer höheren Einheit, und insofern unsere Betrachtung auf den innigen Zusammenhang zwischen dem Geistigen und Materiellen, auf die lichtvolle Abbildung, welche das Geistige durch das Sinnliche erfährt, gerichtet ist, wird dieselbe Quelle einer besondern ästhetischen, wenn freilich rein geistigen Lust. Und hierin liegt der eigentliche Unterschied zwischen beiden Begriffsbestimmungen: Die erstere geht (wenn nicht ausdrücklich die Einheit des Sinnlichen und Geistigen Gegenstand der Lust ist) auf die sinnliche oder besser sinnenfällige Schönheit; denn eine rein sinnliche Schönheit kann es nach Obigem nicht geben, nur das Material wird der geistigen Anschauung von der Sinnlichkeit geboten. In der zweiten Definition kann aber das Material (das Mannigfache) geistiger oder sinnlicher Natur sein.

Gegen diese Ableitung des Schönheitsbegriffes dürfte sich nur eine berücksichtigungswerthe Schwierigkeit erheben lassen: Wir scheinen der Schönheit allen objectiven Werth zu nehmen und ihr Vermögen, Lust zu erregen, nur aus einer Einrichtung unseres Anschauungsver-

mögens abzuleiten; woraus sich dann ergäbe, daß das, was uns schön erscheint, einem anders organisirten Geiste ganz gleichgültig vorkommen könnte, und selbst wir bei anderer Einrichtung unseres Erkenntnißvermögens das, was wir jetzt für schön halten, häßlich und umgekehrt finden könnten. Auch ist nicht einzusehen, wie bei diesen Definitionen und ihren Begründungen noch von einer Schönheit des rein Intelligibelen, etwa eines reinen Geistes und gar des einfachsten absoluten Geistes die Rede sein könne. — Die Lösung dieser Bedenken wird unseren Definitionen ihre letzte Erklärung und Begründung geben.

Eigentlich brauchten wir nicht zu untersuchen, was andern Geistern und anders organisirten Menschen gefalle, sondern was in Bezug auf uns schön zu nennen sei. Denn wenn die Schönheit auch etwas Objectives ist, so ist sie es nicht in dem Maße und so absolut, wie die Wahrheit, welche für alle Geister dieselbe ist. Die Schönheit schließt wesentlich ein subjectives Moment ein. Um zu bestimmen, was wahr ist, braucht man auf die besondere Beschaffenheit des Erkenntnißvermögens nicht die mindeste Rücksicht zu nehmen, sondern man hat nur zu prüfen, ob etwas mit dem objectiven Sachverhalte übereinstimmt oder nicht; um aber zu wissen, was dem Anschauungsvermögen gefällt oder gefallen muß, ist zu untersuchen, was ihm naturgemäß und proportionirt ist, und dies ist ohne Berücksichtigung der besondern Beschaffenheit desselben nicht möglich. Darum ist es auch nicht zu verwundern, daß unserer Anschauung etwas ein hohes Gefallen bereiten kann, was vielleicht ein anders geartetes Erkenntnißvermögen gleichgültig läßt. So kann ein reiner Geist die Lust, welche wir an der lichtvollen Darstellung einer Idee in der Sinnlichkeit finden, nicht genießen; denn heller und klarer strahlt ihm das rein Intelligibele als proportionirter Gegenstand aus seinem Wesen und aus den immateriellen Ideen entgegen: nur die geistige Schönheit, die wie bemerkt, darin liegt, daß das Geistige im Materiellen einen so anschaulichen Ausdruck findet, daß zwischen beiden Gebieten und damit in der ganzen Welt eine so einheitliche Ordnung und Harmonie herrscht, worin er die Macht und Weisheit des einen Schöpfers schauet, gewährt ihm geistige Freude; und damit haben wir den objectiven Werth der Schönheit aufgezeichnet, welche auch in der Darstellung der Idee durch die anschauliche Form liegt.

Desgleichen findet der reine Geist nicht darum Freude an der Einheit in der Mannigfaltigkeit, weil er mannigfache Er-

kenntnisse einheitlicher zusammenfassen muß, um eine klare Anschauung zu bekommen, sondern weil sie eine vernünftige Forderung der Ordnung, weil sie eine Wahrheit, die höchste Vollkommenheit der Welt ist. Denn wenn auch das absolut Eine die höchste Wahrheit, das Vollkommenste ist, an dessen Anblick der Geist, der es schaut, ein unendliches Wohlgefallen findet, so verlangt doch Wahrheit und Ordnung, daß, wenn einmal eine Vielheit außer Gott gesetzt ist, dieselbe wieder auf die Einheit zurückgeführt werde und jeder Geist, der ja wesentlich auf Wahrheit und Ordnung gegründet ist, hat ein innerstes Bedürfniß nach dieser Zurückführung, und um so größer ist seine aus Befriedigung dieses Wesensbedürfnisses entspringende Lust, je anschaulicher in einem besondern Falle die Einheit aus der Mannigfaltigkeit sich darstellt; dieselbe wird aber um so mehr sich darstellen, je inniger sie mit der einfachsten Ureinheit in der Mannigfaltigkeit des Alls verbunden erscheint. Denn die Zurückführung des mannigfachen Endlichen auf das Eine Unendliche geschieht durch unzählige Mittelglieder, indem die niedrigsten aus der Mannigfaltigkeit hergestellten einheitlichen Ordnungen wieder in ihrer Vielheit eine Mannigfaltigkeit bilden, die auf eine höhere Einheit zurückgeführt wird und so weiter in stetiger Unterordnung, bis alles Mannigfache in Gott seine letzte Einheit findet. So oft wir also eine besondere Einheit in der Mannigfaltigkeit schauen, so stellt sich uns ein Abbild und ein Anfang und integrirendes Glied der Einigung alles Seienden in Gott dar; und darin liegt der objective Werth des als Einheit in der Mannigfaltigkeit bestimmten Schönen, der den reinen Geist noch weit mehr entzücken muß, als den menschlichen Geist, welcher nicht so klar jenen Zusammenhang der einzelnen aus der Mannigfachheit erwachsenen Einheiten mit der letzten Zurückführung alles Endlichen auf Gott schaut.

Der Anschauung des reinen Geistes muß sich aber in jeder besonderen Zurückführung des Mannigfachen auf die Einheit die Einheit des Alls in Gott noch mehr aufdrängen, als sich uns durch Association bei jeder Harmonie, namentlich der musikalischen, die Harmonie des Weltalls und schließlich die Einheit alles Vielen in dem ersten und letzten Einen mehr oder weniger bewußt darstellt. Daß aber *jeder* Geist an jeder Einheit im Mannigfachen *Freude* finden muß, und also der von uns abgeleitete Schönheitsbegriff nicht willkürlich abgeändert werden kann, rührt von der Einrichtung der Welt und der Einrichtung unseres Geistes her, welche beide *nothwendig* auf

Ordnung, d. h. auf **Einheit** im Mannigfaltigen gegründet sind und darum sich gegenseitig **entsprechen**. Denn wenn es, absolut gesprochen, auch vielleicht denkbar wäre, daß ein Anschauungsvermögen an etwas seine Freude fände, was ihm nicht wahrhaft entsprechend wäre, so verlangt doch eine weise Welteinrichtung, daß nur an eine naturgemäße Thätigkeit, die auf naturgemäße Objecte geht, ein Wohlgefallen geknüpft sei. Da also Gott nicht unweise die Welteinrichtung treffen konnte, so mußte er uns so einrichten, daß wir nicht an Unordnung, sondern nur an der Ordnung Freude finden können, und darum ist eine andere Bestimmung des Schönen, die von einer andern Geistesbeschaffenheit abhinge, nicht möglich. Nur das kann man zugeben, daß, wenn wir unsere Anschauung nicht auf die Sinnlichkeit stützen müßten, eine Einheit auch ohne Mannigfaltigkeit hinreichend klar geschaut werden könnte, um uns zu ergötzen.

Wie der reine Geist und insbesondere der unendliche Geist schön, ja die unendliche Schönheit, angesichts unserer obigen Begriffsbestimmungen, genannt werden könne, wird an einem andern Orte gezeigt. Hier genügt zu bemerken, daß es etwas ganz Anderes ist, zu sagen: Wir wissen, daß das rein Geistige unbeschreiblich schöner ist, als das Geistige im Materiellen, das absolut Eine schöner, als die aus der Mannigfaltigkeit sich ergebende Einheit, und etwas Anders: Für **unsere** Anschauung ist das Eine und rein Immaterielle schöner, als das Geistig-Sinnliche. Thatsache ist, daß wir trotz der Ueberzeugung, daß Gott die Schönheit selbst ist, doch weit weniger vom rein Geistigen und Einen, als vom versinnlichten Geistigen und von der Einheit im Mannigfaltigen entzückt werden. Im gegenwärtigen Leben schauen wir eben Ersteres nicht mit Klarheit als unser naturgemäßes Object.

Nach dem Gesagten läßt sich wohl ein Urtheil über den heftigen Streit der Gegenwart zwischen Form- und Gehalts-Aesthetik bilden. Daß es Formen gibt, welche ohne alle Beziehung auf ihnen äußerliche Ideen (Gehalt) gefallen, kann doch im Ernste nicht bezweifelt werden. So gefällt uns ein Kreis, eine Ellipse, ein regelmäßiges oder symmetrisches Polyeder, etwa an einer Krystallform, eine Mäanderlinie, ein nach dem goldenen Schnitt construirtes Rechteck u. s. w. ganz gewiß ohne alle Beziehung auf etwaige äußere Verwendungen dieser Figuren. Sie gefallen aber damit nicht ohne allen Gehalt, nicht ohne Erfüllung einer begrifflichen oder ideellen Forderung, die wir an sie stellen. Die Idee ist hier allerdings untrennbar mit der Form verbunden, letztere ohne erstere nicht denkbar; aber wir haben in den erwähnten Formen selbst die Einheit in der Mannigfaltigkeit, die Darstellung einer Idee in räumlichen Umrissen.

Am ehesten könnte man noch gewissen einfachen Farben und reinen Tönen eine ästhetische Wirkung ohne Idee beimessen. Aber einmal hängt ein großer Theil ihres Reizes an Associationsvorstellungen, die sich fast unbewußt mit dem Sehen und Hören mancher Farben und Töne verbinden, namentlich ist kaum ein anderer Sinn so mächtig im Wachrufen von Gefühlen wie das Ohr. Von der größten, selten hinreichend gewürdigten Bedeutung bei der ästhetischen Wirkung eines Eindruckes ist die associirte Vorstellung, die sie weckt. Ist letztere uns entsprechend, interessant, schön, so lassen wir uns häufig durch sie bestechen, den direkt wahrgenommenen Gegenstand bei verhältnißmäßiger Werthlosigkeit schön zu nennen, wie umgekehrt der schönste direkte Eindruck durch widrige Associationsvorstellungen nur unser Mißfallen wach ruft. Sodann ist es meist nur die rein gehaltene Farbe, der rein ausgehaltene Ton, der ästhetisch auf uns wirkt. Die Reinheit wird aber nur im Gegensatz zu schmutzigen Mischfarben und unharmonischem Geräusche und Mißklang, das Aushalten nur als Einheit in der Mannigfaltigkeit vom Geiste und so als Inhalt und Gehalt des sinnlichen Eindrucks erfaßt. Wenn aber auch eine Wohlgefälligkeit der Farbe und des Tones in ihrer rein sinnlichen Form übrig bleibt, so hat dieselbe mit der Schönheit im eigentlichen Sinne Nichts zu thun und das Gefallen an ihr ist kein ästhetisches, d. h. aus geistiger Anschauung entspringendes; und wenn man dennoch solche Farben und Töne schön nennt, so ist das Wort im analogen Sinne zu nehmen, 1° insofern sie der Sinnlichkeit ein ähnliches unmittelbares Gefallen erregen, wie die eigentliche Schönheit der geistigen Anschauung. Diese Schönheit genießt auch das Thier, wenn seine höheren Sinne eine entsprechende Ausbildung haben. 2° insofern sie ihrer ganzen Bestimmung nach als wirksame Elemente in das Schöne, wie oben erörtert wurde, eingreifen. Mit wesentlich gleichem Rechte können auch die mit andern Sinnen wahrgenommenen Gerüche, Geschmäcke und Gefühle schön genannt werden und werden so genannt. Wenn sie weniger häufig als schön bezeichnet werden, als Töne und Farben, so liegt der Grund davon gerade in ihrer entfernteren Beziehung zur geistigen Anschauung. Es können die Sinne von der Lust in ihren entsprechenden Objecten unter Umständen so gereizt und hingerissen werden, dieselben so schön finden, daß der Geist mit Mühe sein Urtheil, daß solche Gegenstände nicht wahrhaft schön, ja sehr häßlich sind, zur Geltung bringen kann.

## §. 26. Das Häßliche

entspringt nicht aus einem einfachen Mangel an Schönheit, sondern es hat einen conträren Gegensatz zum Schönen; der Mangel muß da sein und wahrgenommen werden, wo er nicht sein sollte. Wenn man aber die Häßlichkeit als eine Auflehnung der Erscheinung gegen ihre Idee erklärt, so ist die Definition einerseits doch noch zu weit, anderseits zu eng. Zu weit, da auch Lächerlichkeit und Unwahrheit, welche sich mit der Häßlichkeit nicht decken, aus einem solchen Widerspruch ent-

stehen können; zu enge, da gar vieles Häßliche mit seiner Idee übereinstimmt; wie eine Kröte, ein Krokodil, der Esel, der Teufel. Besser geht man wieder auf den Erfahrungsbegriff des Häßlichen: Was durch seinen Anblick mißfällt, zurück.

Nach dem bekannten Satze bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu, müssen zwar alle Glieder unseres Anschauungsvermögens ihr entsprechendes Object haben, damit ihm etwas gefalle, es schön finde, zum Mißfallen aber und also zum Eindrucke der Häßlichkeit reicht hin, daß einer Fähigkeit nicht das entsprechende oder genauer ein ihr widerliches Object geboten werde, wie wenn das Auge an einem Gegenstande eine schmutzige, unangenehme Farbe sehen, das Ohr einen widerlichen Mißton von ihm hören muß und die Phantasie zu einer unangenehmen Vorstellungs-Association veranlaßt wird. Und selbst wenn die Fähigkeiten im Einzelnen für sich befriedigt werden, der Gesammteindruck aber nicht zusammenpaßt und also unangenehm affizirt, so muß der Gegenstand kraft seiner Anschauung mißfallen. Und es ist zu bemerken, daß beim Häßlichen der sinnliche Eindruck von viel größerer Bedeutung ist, als beim Schönen, wo er keinen selbstständigen Werth hat, sondern nur der Idee dienen muß; beim Häßlichen kann er aber für sich allein das Mißfallen erregen. Dies zeigt sich auch im Sprachgebrauch, der die Häßlichkeit kaum anderswo als im Sinnlichen findet.

Wenn ferner auch das häßlichste Wesen mit seiner Idee übereinstimmt, so kann doch die Idee selbst einen Unwerth oder sogar eine Bosheit einschließen, wie wenn die sehr planmäßig angelegte Organisation des Krokodils nur dem Fraße zu dienen sich darstellt, die vollkommenste Natur des Teufels nur der Schlechtigkeit dient. Es kann auch die Idee, welche in einer Erscheinung hervortritt, ganz gut sein; da dieselbe aber nahe an einer anderen besseren liegt, an welche die Erscheinung erinnert, so erscheint sie als ihr Zerrbild und somit häßlich, wie der treffliche Esel neben dem Pferde, der Affe neben dem Menschen.

Wegen der maßgebenden Bedeutung, die der sinnliche Eindruck bei dem Mißfallen am Häßlichen hat, ist es weniger angemessen, die Häßlichkeit durch den Gegensatz zur Einheit in der Mannigfaltigkeit zu bestimmen, da diese Definition des Schönen nicht denselben Nachdruck auf die Erscheinung legt, wie die so eben zu Grunde gelegte: Darstellung der Idee durch die Form. Doch läßt

) auch von hier aus die Häßlichkeit bestimmen. Zunächst ist klar, ß sowohl durch positiven Mangel an Einheit, als an Mannigfaltig- t Häßlichkeit entstehen kann; da aber eine Einheit auch ohne Man- gfaltigkeit etwas Vollkommenes sein kann, nicht aber umgekehrt, so rd der Mangel an Einheit allein schon Häßlichkeit (Unordnung) er- ugen, der Mangel an Mannigfaltigkeit aber nur dann, wenn sie da hlt, wo sie sein sollte (Monotonie, Einförmigkeit). Wenn nun auch de Unordnung mehr oder weniger häßlich ist, so nennen wir sie doch ur dann so, wenn dieselbe recht klar geschaut wird und ein recht arker Gegensatz zwischen dem Thatbestand und der verlangten inheit besteht und diese Einheit selbst von hoher Bedeutung ist. Aus iesem Gesichtspunkte werden besonders sittliche Handlungen sehr häß- ch, schändlich genannt. Am häßlichsten ist aber nun die consequente inheitliche Verbindung solcher Schändlichkeiten in einem schlechten Ziele urch ein Verbrecherleben. Obgleich wir nun an einer solchen raffi- irten Consequenz anderseits auch ein einseitiges Gefallen finden önnen, so wird doch Niemand ein solches Leben schön, sondern nur äßlich finden, weil eben nicht alle Momente in dem geschauten Gegen- tande geeignet sind, zu gefallen, und die geringen Lustmomente durch en mächtigerern Eindruck der Unlust zurückgedrängt werden.

## §. 27. Das Erhabene und Lächerliche.

Wir finden nicht blos ein ästhetisches Wohlgefallen am Schönen m engeren Sinne, als an dem unserem Anschauungsvermögen voll- ndig entsprechenden Objecte, sondern auch an dem Erhabenen, s über, und dem Lächerlichen, das unter unserem Geiste liegt. raus scheint eine nicht geringe Schwierigkeit gegen unsere obige Be- ündung des ästhetischen Wohlgefallens aus der Naturgemäßheit und roportionalität des Schönen mit unserer Erkenntniß zu erwachsen. ber es ist zu bedenken, daß das geistige Wohlgefallen durch die Lust naturgemäßem Objecte, wenn man darunter naturverwandte, natur- iche versteht, nicht erschöpft wird. Allerdings ist der nächste pro- rtionirteste Gegenstand unserer Anschauung das Geistige im Sinn- hen, welches unserm geistig sinnlichen Wesen ähnlich ist. Aber ebenso sentlich ist es unserm Geiste, nicht bei den Ideen des Sinnlichen hen zu bleiben, sondern er hat eine tiefinnerste Anlage, durch jene

allgemeinen Ideen zu dem Unendlichen aufzusteigen; auf das Unendliche geht sein Sehnen, das im Sinnlichen und Endlichen keine Ruhe finden kann. Im Erhabenen nun wird das Unendliche wie im Bilde unserer Anschauung nahe gebracht. Das Wesen des Erhabenen liegt zunächst in der Unfaßbarkeit eines, sei es mit den Sinnen, sei es mit dem Geiste geschauten Objectes, die aber einer wenigstens theilweisen Erfassung Platz macht. Denn die Unfähigkeit, die Größe eines Gegenstandes zu erfassen, müßte für sich viel mehr Unbehagen, als Lust erwecken; die Lust am Erhabenen entsteht dadurch, daß der Geist, der ja das Unendliche, wenn auch nicht zu erfassen, so doch zu fassen vermag, des anfangs Unfaßbaren doch Herr wird, und sich so über seine unendliche Kraft freut. So Schiller; aber das ganz eigenartige Wohlgefallen am Erhabenen ist damit nicht erschöpft; es ist kein Wohlgefallen an eigener Kraft, sondern eher ein Wohlgefallen an der eigenen Ohnmacht. Je überwältigender der Gegenstand sich unserer Anschauung darstellt, desto lebhafter ist der Eindruck des Erhabenen; diese Ohnmacht ist aber nicht betrübend, weil sich der Geist dabei dem Unendlichen gegenüber gestellt fühlt, dessen Existenz und Nähe gleichsam zu fühlen, dem endlichen Wesen nicht Leid, sondern Freude, selbst mit Vernichtung der eigenen Größe, bereitet. Daß nicht die Größe und Unfaßbarkeit des Gegenstandes als solche einen erhabenen Eindruck macht, zeigt z. B. ein Gebäude, das weit höher und unübersehbarer als ein gothischer Dom niemals den Eindruck des Erhabenen machen wird, wenn es nicht an Gott erinnert. Nun haben freilich die Atheisten auch den Eindruck des Erhabenen, obgleich sie an Gott nicht glauben; aber daraus folgt nur, daß die Natur stärker ist, als der verkehrte Wille, und daß sie das Unendliche nicht als persönlichen, unendlichen Geist, sondern als den geheimnißvollen Urgrund des Seins denken, vor dem auch sie schaudern, wie Tyndall von sich gesteht. Bildende Kunst und Poesie gehen in dem Maße im Alterthum in der Darstellung des Erhabenen auf, als die religiöse Idee ihren Vorrang vor allen andern in der Gesinnung der Völker behauptet. Dabei ist freilich auch noch ein anderer Grund in Betracht zu ziehen, nämlich die Schwierigkeit der Herstellung gefälliger Formschönheit, welche erst mit der Ausbildung der Kunst in späteren Kulturstadien überwunden wird, und die verhältnißmäßige Leichtigkeit, dem Erhabenen einen sinnlichen Ausdruck zu geben; dazu reicht es hin, die Massen zu vergrößern und es kann selbst eine gewisse Formlosigkeit dazu

beitragen, den Eindruck des Gewaltigen zu verstärken, da ja die gesetzmäßige Form größere Uebersichtlichkeit und Faßbarkeit gewährt und in dem Maße die Aufmerksamkeit von der Größe des Gegenstandes abzieht, als sie dieselbe durch ihre gefällige Schönheit anzieht. Doch sind beide Arten von Schönheit nicht unvereinbar, wie die gothischen Dome zeigen, bei denen Erhabenheit und Formschönheit mit einander wetteifern. Die hebräische Poesie, die wesentlich das Erhabene zum Ausdruck bringen will, verschmäht auch die zahlreichen Hülfsmittel nicht, welche die neuere Poesie für eine gefällige Form anwendet, und bewegt sie sich auch in sehr engen Formverschiedenheiten, so zeigen doch manche Stücke eine Schönheit, wie sie kaum in einem neueren Gedichte erreicht wird. Vielleicht das erhabenste Gedicht ist das Lied Habakuks, welches zugleich einen unbeschreiblichen Reiz gefälliger Schönheit besitzt.

Schwieriger ist es, das Wohlgefallen, das wir am Lächerlichen finden, zu begründen und wiederum nicht leicht, alles was uns den Eindruck des Lächerlichen macht, unter einer allgemeinen ausnahmslosen Begriffsbestimmung zusammen zu fassen. Am besten wird man wohl von der Thorheit, dem Unsinn, dem Widerspruch, als dem Grundelemente des Lächerlichen ausgehen. Daher ist die Lächerlichkeit um so stärker, je größer die Thorheit, d. h. je mehr die ungebührlich mit einander verbundenen Elemente einander widersprechen, je weiter sie von einander abstehen. Wenn ein stets ernster Mann eine lächerliche Thorheit begeht, oder auch nur erzählt, so liegt darin ein besonderer Reiz und auffallend leicht ist es, das Heilige, besonders Worte der hl. Schrift, die wir nur auf die höchsten Ideen zu beziehen gewohnt sind, dadurch, daß sie auf kleinliche Verhältnisse bezogen werden, ins Lächerliche zu ziehen. Unzüchtige Zoten ergeben sich wegen des diametralen Gegensatzes zwischen der Vernünftigkeit und dem Ernste des Anstandes und der öffentlichen Sitte ohne große Genialität von selbst. Je erhabener ein Gedicht, etwa ein Epos ist, desto mehr Komik liegt darin, wenn sein etwa antiker Inhalt in eine moderne leichtfertige Form gekleidet wird (Travestie), oder seine großartige Form einem alltäglichen Inhalt dienen muß (Parodie). Aber nicht jeder Unsinn reizt uns zum Lachen, gar mancher erregt vielmehr eine ganz entgegengesetzte Stimmung in uns.

Es muß nämlich die klare Anschauung des Unsinns, damit sie das ästhetische Wohlgefallen erzeuge, rein sein, sie darf nicht durch den Anblick eines Uebels, das er uns oder Andern bringt, getrübt

werden, es muß ein unschädlicher Unsinn sein, der aber hell und klar ohne Mühe unserer Anschauung entgegenstrahlt. Dies wird um so mehr der Fall sein, wenn wir ihn sinnlich dargestellt sehen, gleichsam lebend vor uns sehen; zeigt er sich so in unserm Thun und Denken, so wird er als unser Uebel wenig ergötzen, bei Andern sehen wir sehr gern davon ab, daß er ein Uebel für sie ist.

Theilweise läßt sich dieses Vergnügen daraus erklären, daß es unsere geistige Kraft angenehm berühren muß, hell und klar das Unsinnige einer Verbindung einzusehen und so die Unvernunft gleichsam total bezwungen zu haben. In vielen Fällen mag auch eine gewisse Schadenfreude an der Thorheit Anderer, und ein Bewußtsein der Superiorität über sie, nämlich das Bewußtsein, hell und klar als Unsinn einzusehen, was sie als Wahrheit denken, eine weniger edle Quelle der Freude sein. Haben sie aber die Thorheit verschuldet, so ist die Lust um so größer und nicht ganz ungerechtfertigt. Fällt Jemand auf glattem Eise hin, so lacht man wegen des Widerspruches, der zwischen der normalen Stellung eines gesetzten Menschen und seiner gegenwärtigen Lage besteht. Noch mehr aber, wenn er nach dem Aufstehen sich nach der verhängnißvollen Stelle umsieht, um ihr gleichsam die Schuld aufzubürden, oder gar, wenn er sie dann mit Füßen stampft. Aber sehr berechtigt und weit größer wäre unser Vergnügen, wenn er vorher gravitätisch einherstolzirte und dann einen recht plumpen Fall thäte.

Aber mit alle dem ist die große Lust, welche wir häufig am Lächerlichen finden, die heftiger ist, als jede andere ästhetische Lust, wie schon das schallende Gelächter zeigt, das sie hervorruft, nicht hinreichend erklärt, und man muß es aufgeben, sie auf ein anderes Gefallen zurückzuführen. Sie entspringt einer ursprünglichen von Gott besonders in unsere Natur gepflanzten Fähigkeit, für welche er auch einen besondern Apparat in den Lachmuskeln und anderen Hülfsmitteln eingerichtet hat. Der Zweck dieser Natureinrichtung ist nicht schwer zu errathen. Außerdem, daß er uns damit eine neue Quelle der Lust, namentlich in gesellschaftlicher Beziehung und damit einen Antrieb zur Geselligkeit eröffnete, gibt es kein mächtigeres Mittel gegen die Thorheit, als das *Lachen* Anderer. Während das Wohlgefallen am Erhabenen den Menschen, der von Lust und Unlust fast ausschließlich bestimmt wird, *über* sich hinaus zu Gott hinzieht, das Gefallen am Schönen ihn zu *naturgemäßer* Ausschmückung seiner Umgebung

und Ausschmückung seines Wesens in sittlicher und physischer Hinsicht aneifert, soll die Lust am Lächerlichen ihn von unwürdiger Thorheit und Niedrigkeit abschrecken. Während das Gefallen am Erhabenen sehr ernst, am Schönen sehr ruhig und mild uns berührt, ist die Freude am Lächerlichen fast leichtfertig, heftig, ausgelassen und recht geeignet, ein geselliges Abspannungsmittel für die ermüdete Natur zu bieten.

## §. 28. Der Raum.

Das erste Merkmal, das wir im Begriffe des Raumes finden, ist die Ausdehnung nach den 3 Dimensionen der Länge, Breite und Tiefe, oder, da man die 3 Richtungen von jedem Punkte des Raumes aus durch gleichzeitige Verschiebung des ursprünglichen Axensystems, beziehungsweise Drehung desselben um den Durchschnittspunkt der Axen unendlich vielfach verändern kann, so kann man die Ausdehnung nach allen Seiten als allgemeinste Bestimmung des Raumes fassen. Sucht man diesen Begriff genauer zu bestimmen, so findet man, daß die Stetigkeit eine wesentliche Eigenschaft des Raumes ist. Derselbe ist absolut einer, fest und unbeweglich, unveränderlich, unzerstörbar und anfangslos, ewig. Denn man sieht ein, daß, wenn auch alle Körper zerstört würden, der Raum, in dem sie sich befanden, bleibt, daß er nicht wurde, als die Körperwelt anfing, sondern ihr vorausgehend dieselbe aufnahm. Er muß immer sein, er ist nothwendig und ewig. Wären also die Korper früher und früher ohne Ende geschaffen: der Raum ginge ihnen voran und nähme sie auf. Wir fassen den Raum also ferner als den Platz für die Körper, der aber nicht mit der Existenz der Welt ausgefüllt ist, sondern eine unbegrenzte Capazität für die Aufnahme der Körper hat: der Raum selbst ist unendlich.

Es fragt sich nun, welche Realität einem solchen Begriffe und solchen Bestimmungen entspricht. Zunächst ist klar, daß der so gefaßte Raum nicht ein physisches, existirendes Wesen, ein existirender Behälter der Körper ist, wie ihn manche griechische Philosophen und die Volksanschauung faßt, welche den sinnlich vorgestellten leeren Raum mit dem absoluten oben näher beschriebenen Raume verwechselt. Denn kein existirendes Sein kann außer Gott nothwendig, unveränderlich,

unendlich, absolut Eins sein. Wenn er also nicht mit Gott identisch, oder ein Attribut Gottes ist, etwa seine Unermeßlichkeit, wie Newton anzunehmen scheint, so kann er nichts Existirendes sein.

Nun widersprechen aber die Eigenschaften des Raumes dem Wesen Gottes und seiner Attribute. Denn Gottes Unermeßlichkeit ist durchaus einfach und untheilbar, während der Raum ausgedehnt und theilbar ist. Gottes Unermeßlichkeit erstreckt sich zwar auf den ganzen absoluten Raum und hat in diesem Sinne nicht weniger Ausdehnung als der Raum; dieselbe ist aber blos virtuell, d. h. Gott ist ganz in jedem Theile des Raumes, er geht nicht im Raume auseinander. Der Raum aber hat nicht ganz sein Sein zusammen, sondern geht in Theile auseinander, hat eigentliche, formelle Ausdehnung.

Es gibt aber nun noch ein anderes Sein, welchem Nothwendigkeit, Unveränderlichkeit u. s. w. zukommt, nämlich das mögliche Sein der ideellen Wesenheiten. Da also der Raum nicht Gott ist, so muß er etwas Mögliches sein, die Wesenheit eines möglichen Dinges. Was dies für eine Wesenheit sei, zeigt das erste wesentliche Merkmal des Raumes, die Ausdehnung. Er ist also die mögliche Ausdehnung, oder insofern sich uns die Ausdehnung des Raumes als Maß und Platz für die Ausdehnung wirklicher Körper darstellt: die Möglichkeit von ausgedehnten Körpern, oder die Möglichkeit des Platzes von Körpern, die Möglichkeit von Körpern in Bezug auf ihre Ausdehnung und Placirung.

Da nun die reine Möglichkeit der Dinge unendlich ist, so müssen auch unendlich viele ausgedehnte Körper möglich sein und Platz haben, und das ist der Sinn, den die Unendlichkeit des Raumes hat. Die Möglichkeit der Aufnahme von ausgedehnten Körpern ist eine und eine stetige, denn nirgends kann man einen Punkt finden, wo nicht ein Körper Platz haben könnte; daher die Einheit und Stetigkeit des Raumes. Ebenso erklärt sich die Ewigkeit, Unzerstörbarkeit u. s. w. des Raumes durch die ewige und unzerstörbare Möglichkeit der Wesenheiten.

Außer diesem einen unendlichen Raum unterscheidet man aber noch einzelne begränzte Räume. Aus der unendlichen Möglichkeit von ausgedehnten Körpern kann man nämlich beliebig viele Möglichkeiten von einer bestimmten Anzahl von Körpern von der verschiedensten Größe herausnehmen; und es wäre somit ein begränzter Raum ein Theil des unendlichen Raumes, der von bestimmten Gränzen umschlossen ist. Diese Gränzen sind nun entweder reale, gebildet durch

die Oberflächen umschließender bezw. den Raum selbst erfüllender Körper wie beim Zimmerraum, Schiffsraum, Weltraum, oder rein ideelle vom Geiste fixirte. Im ersteren Falle kann man den Raum real nennen, im zweiten Falle ist er ideell, wie der unendliche Raum, den man auch absoluten d. h. von jeder Gränze und Erfüllung absehenden, den imaginären d. h. nicht existirenden Raum nennt. Streng genommen gibt es aber keinen realen Raum, denn der ausgedehnte Körper ist nicht ein Raum, sondern nimmt einen Raum ein; und selbst den Inbegriff aller existirenden Dinge nennt man nicht darum Weltraum, insofern dieselben einen Raum ausmachen, sondern man spricht nur von Weltraum, wenn man an den Platz für die Weltdinge denkt. Dadurch unterscheidet sich eben die Ausdehnung begrifflich vom Raum, daß beide zwar Theile außer Theilen haben, der Raum aber kraft seiner Ausdehnung das wirklich Ausgedehnte in sich aufnimmt. Nur nach der irrigen Auffassung, welche Cartesius vom wirklich Ausgedehnten, dem Körper hatte, gibt es einen realen Raum; nach ihm ist nämlich die Ausdehnung schon ein wirklicher Körper und darnach der Raum selbst ein Körper, nicht aber eine blos mögliche Ausdehnung, die Körper aufnimmt.

Nach demselben Irrthum Descartes', ist auch ein leerer Raum nicht möglich, denn ein leerer Raum hätte wahre Ausdehnung und kann gemessen werden; Ausdehnung ist aber nach ihm schon Körper und so ist jeder Raum erfüllt. Aber gerade der deutliche Unterschied, den wir zwischen leerem Raume (von blos möglicher Ausdehnung) und dem von Körpern erfüllten Raume machen, zeigt die Irrigkeit der Cartesianischen Auffassung vom Wesen des Körpers. Auch wäre ohne leeren Raum keine Bewegung möglich, denn die Bewegung eines Körpers kann nur durch Eindringen in einen von einem andern Körper nicht occupirten Raum stattfinden. Nun mag es sein, daß er denselben erst leer macht, indem er einen andern daraus vertreibt, aber dann muß der andere wieder einen leeren Platz finden oder schaffen; findet er ihn, so haben wir was wir wollen; macht er ihn erst, so muß der von ihm vertriebene in eine Leere eindringen u. s. w. Wenn also nicht schon ein leerer Raum da ist, so muß die Verdrängung ins Unendliche fortgehen. Das ist aber

1° gegen die Thatsachen. Denn wenn ein Körper angestoßen wird, so pflanzt sich die Bewegung nicht ins Unendliche, nicht einmal auf die ganze Welt, sondern nur auf kurze Strecken fort.

2° Ist das Entweichen des gestoßenen Körpers von seinem Platze und das Eindringen des sich nach ihm hinbewegenden gleichzeitig; denn nur dadurch kann der zweite den Platz des ersten einnehmen, daß letzterer von seinem Platze verdrängt wird und also einen leeren Raum findet. Nun liegen sie entweder unmittelbar an einander, oder der erste muß sich erst eine Strecke bewegen, um den zweiten zu vertreiben. Im letzteren Falle haben wir leeren Raum zwischen ihnen. Im ersteren kann der erste sich nicht bewegen, wenn nicht gleichzeitig sich der 2., 3., 4. u. s. w. bis zum letzten bewegt. Dies ist aber nicht möglich, wenn nicht ein letzter einen leeren Raum vorfindet.

3° Höchstens könnte eine Kreisbewegung stattfinden, in der der letzte den ersten wieder stößt und in seinen Platz eindringt. Aber

a) Es gibt doch auch gradlinige Bewegung in der Welt und also ist Leere nicht blos möglich, sondern thatsächlich.

b) Auch wäre in diesem Falle keine Bewegung zwischen den verschiedenen Gliedern der Kreisbewegung möglich, wie sie sich doch thatsächlich zeigt.

Die Alten hielten das Vacuum nicht für metaphysisch unmöglich, nahmen aber an, daß es nach einem Naturgesetze: natura abhorret a vacuo innerhalb der gegebenen Körperwelt nicht vorkommen könne. Aber das Aufsteigen des Wassers in luftleeren Röhren und andere Erscheinungen sind nicht dem horror vacui der Natur, sondern einer positiven Kraft, dem Luftdrucke u. dgl. zuzuschreiben.

Was die Cartesianer gegen die Möglichkeit einer vollständigen Leere vorbringen, ist von geringer Bedeutung. z. B. Wenn zwischen den einen leeren Raum umschließenden Körpern nichts Reales liegt, so sind dieselben in Wirklichkeit um Nichts entfernt, d. h. sie sind nicht entfernt, der vorausgesetzte leere Raum ist nicht vorhanden. — Der Abstand zwischen 2 Körpern braucht ja offenbar nicht mit realen Körpern erfüllt zu sein, sondern kann rein möglicher Raum sein, der gerade so gemessen werden kann, wie ein realer Körper; denn er ist gerade so groß wie ein realer Körper, der genau in denselben paßte.

„Aber, möchte man insistiren, die reine Möglichkeit, die im Gebiete des Seienden ein bloses Nichts ist, kann doch nicht gemessen werden. Im Nichts kann doch keine reale Bewegung stattfinden; ebenso wenig können sich die Körper in einer abstracten Idee, was doch die reine Möglichkeit ist, befinden.“

Die Möglichkeit der Dinge ist nicht ein reines Nichts und auch keine abstracte Idee, sondern etwas sehr Reales, objectiv Gegebenes,

wenn auch nichts Existirendes. Auch ohne unsere Ideen und wenn nichts Körperliches existirte, wäre es sehr wahr, daß Körper von bestimmter Ausdehnung einen bestimmten Platz, und Körper von unbestimmt großer Ausdehnung ohne Ende Platz in der Welt hätten. Die mögliche Ausdehnung hat wie die möglichen Wesenheiten überhaupt ein sehr wahres, ewiges, nothwendiges Sein, das in die wahrsten Beziehungen zu dem Sein derselben Ordnung treten kann. Nun heißt aber messen nichts Anders als eine Größe in Beziehung zu einer andern setzen, die als Einheit, Maßstab angenommen wird. Es kann also der ideele Raum, obgleich er blos möglich ist, durch andere blos mögliche Ausdehnung, ja selbst durch reale Ausdehnung gemessen werden, weil die reale Ausdehnung ganz genau von derselben Größe ist, wie die ideale, die sie erfüllt. Und wenn es überhaupt sehr verkehrt ist, das Sein des metaphysischen Gebietes zu abstracten Ideen abzuschwächen so zeigt uns die Meßbarkeit des idealen Raumes, die wirkliche Bewegung in demselben, der Platz, den er thatsächlich den Körpern bietet, sein objectives Sein fast handgreiflich. Noch deutlicher erweist sich die Geltung dieses Seins, wenn man die Anstrengungen bedenkt, die man machen muß, um von einem Punkte des Raumes zum andern zu kommen. Denn wenn auch im ganz leeren Raum nicht die Schwerkraft zu überwinden wäre, so müßte immer eine Kraft entsprechend der Masse des Körpers angewandt werden, um ihn in Bewegung zu setzen, und eine gleiche Kraft, um ihn an einem andern Punkte zur Ruhe zu bringen. Ganz unbegreiflich ist, wie Manche sagen können, im ganz leeren Raume sei Bewegung unmöglich, da das zu Bewegende seine Beziehung zu andern Körpern nicht ändern könne. Allerdings, aber er kann verschiedene Punkte des idealen Raumes successive einnehmen. Umgekehrt kann man aus der Kraft, die in Thätigkeit gesetzt werden muß, um den Körper zu bewegen, schließen, daß auch eine Wirkung erzielt wird und also der Körper sich von einem Punkte zum andern bewegt; denn die angewandte Kraft kann nicht ohne Erfolg sein, der Raum muß etwas sehr Reales sein, da so bestimmte wirkliche Kräfte aufgeboten werden müssen, um an verschiedene Punkte desselben zu gelangen oder ein mobile zu versetzen.

Der Ort, Platz unterscheidet sich von dem begränzten Raume in Nichts, als daß jene beiden Begriffe noch ausdrücklicher als ein bestimmter Raum die Beziehung zu Körpern, die sie aufnehmen könnten, aussprechen, so daß dieselben durchaus relative Bedeutung haben: der

Ort eines Dinges, der Platz für ein Ding, und zwar meist für ein bestimmtes Ding, während der Raum für ein Ding keine andere Zugehörigkeit des letzteren zu ersterem ausdrückt als die entsprechende Größe. So sagt man: das ist der Platz für den König, der Ort, an welchem das Ereigniß statt fand, aber: der Raum für ein Haus heißt soviel als groß genug, um ein Haus aufzunehmen. Damit hängt zusammen, daß etwas innerhalb eines Raumes sich bewegt oder ihn ausfüllt, während der Ort und der Platz, in oder an dem etwas ist, oder geschieht, nicht erfüllt zu werden braucht.

Darum kann man auch beim Orte einen innern und äußern, nicht so beim Raume unterscheiden. Der Raum ist nur innerer d. h. die bestimmte aus dem unendlichen Raume genommene Größe der eigenen Ausdehnung mit eigenen Gränzen. Der Ort für ein Ding aber, weil er nicht ganz von ihm ausgefüllt zu werden braucht, muß durch äußere Gränzen, die Oberflächen der umschließenden Körper, bestimmt werden (äußerer Ort); der innere Ort ist der Raum, den der Körper durch seine eigene Ausdehnung im ideellen Raume bestimmt, und der also vom bestimmten Raume nicht unterschieden ist. Aber auch dann, wenn der Körper seinen Ort erfüllt, kann man unter äußerem Orte die umgebenden begränzenden Körper verstehen, deren einschließende Oberflächen aber dann mit denen des eingeschlossenen Körpers ganz zusammenfallen.

## §. 29. Einige andere Fassungen des Raumes.

1. Sachlich von unserer Erklärung nicht verschieden ist die Definition des Raumes, welche der Cardinal Ptolemäus gibt: Spatium locale imaginarium, ut est in se, est objectiva possibilitas corporum, seu rerum corporearum extensarum finite in infinitum (Diss. phys. metaph. VI, 1) sowie die des Avicenna u. A., welche nicht so sehr die Möglichkeit der Ausdehnung, als die der Körper selbst ins Auge fassen. Denn sicher denken sie dabei nicht an die Möglichkeit spezifisch verschiedener Körper, sondern an die Möglichkeit der Grundbestimmung des Wesens des Körpers überhaupt, an die Ausdehnung.

2. Desgleichen läßt sich die Definition des Raumes als Capacität im Allgemeinen, Körper in sich aufzunehmen und

die des Scotus als Beziehung des Enthaltenden zum Enthaltenen leicht auf die unserige zurückführen, nur wird dabei blos die Funktion des Raumes, die Aufnahme der Körper, die ihm allerdings wesentlich ist und ihn von der Ausdehnung unterscheidet, angegeben, nicht aber sein eigentliches Wesen, wodurch er Körper in sich aufnehmen kann, nämlich das Ausgedehntsein, näher bestimmt. Insofern es nun freilich ein eigentliches Enthalten, eine eigentliche Capacität d. h. Insichfassen nur im Gebiete der Ausdehnung gibt, so kann die Ausdehnung des Raumes in den gegebenen Bestimmungen mit einbegriffen gedacht werden. Man spricht aber auch von Capacität bei Kräften, von Enthalten und Aufnehmen bei ganz andern als räumlichen Verhältnissen, und darum ist es jedenfalls genauer, die Ausdehnung bei der Begriffsbestimmung des Raumes wirklich auszudrücken. Auch wäre es nicht überflüssig, die Capacität für Aufnahme von Körpern ausdrücklich als blos ideale zu bezeichnen, s. oben.

3. Leibnitz setzt die Räumlichkeit in eine Beziehung von coexistirenden Dingen. Aber diese Definition scheint

a) entweder zu weit zu sein, wenn nämlich die Coexistenz von gleichzeitiger Existenz verstanden wird, oder nicht zu erklären, was erklärt werden soll, wenn nämlich die Coexistenz von dem Nebeneinandersein verstanden wird. Denn die gleichzeitig existirenden Dinge stehen nicht blos in räumlichen Verhältnissen zu einander, sondern auch in causalen, Unterschieds-Gleichheitsbeziehungen u. s. w.

b) Der Raum erwächst nicht aus einer Beziehung nebeneinander existirender Dinge, sondern das Nebeneinander macht den Raum selbst, die Ausdehnung aus. Und dann müßte immer noch gesagt werden, daß man an das ideale Nebeneinander, d. h. an die Möglichkeit des Platzes für Körper zu denken habe; denn das besagt der Raum mehr, als die Ausdehnung.

4. Hingegen scheint Leibnitz mit Recht Newton zu widerlegen, der den Raum das Sensorium Gottes nennt, in dem er alle Dinge ebenso gegenwärtig habe und schaue, wie wir in unserm sensoriolum die Eindrücke und Bilder der durch die Nerven zu ihm gelangenden Gegenstände erfassen. Vgl. Opt. Qu. XX. Denn Gott denkt nicht durch ein ausgedehntes Sinnesorgan und nichts Räumliches kann zu seinem einfachsten und geistigsten Wesen als Lebensorgan gehören.

5. Nach **Kant** ist der Raum eine subjective angeborne Form unserer äußeren Sinnlichkeit, wie die Zeit eine reine Anschauung der inneren Erfahrung. Darnach sind die Dinge nicht nebeneinander und nach einander, sondern wir müssen nach aprioristischer Einrichtung den Erfahrungsstoff als nach einander und neben einander auffassen.

Die idealistischen und weiterhin sceptischen Folgerungen dieser Annahme brauchen wir **hier** nicht weiter zu verfolgen; nur wollen wir kurz zeigen, daß ihre Gründe Sophismen sind; hier alle zu wiederholen, halten wir nicht für nöthig. Wenn er sagt:

1° Um Eindrücke auf von mir unterschiedene und nebeneinander befindliche Dinge beziehen zu können, muß ich schon vorher die Anschauung des Raumes haben, um sie hineinzusetzen; also kann die Idee nicht aus der Erfahrung stammen, ja die Erfahrung ist nicht möglich ohne diese Idee — so ist dies einfach zu verneinen. Ich brauche die Idee des Raumes nicht **vor** der sinnlichen Erfahrung zu haben, sondern, da die Sinneswahrnehmung wesentlich ein subjectives ausgedehntes Element hat und darum objectiv nur Körper darstellen kann, so bekommen wir die Anschauung und die Idee des Räumlichen **mit** und **durch** die Sinneswahrnehmung. Und weil die sinnlichen Eindrücke nicht rein subjective Affectionen sind, so brauchen wir sie nicht erst auf ein Aeußeres zu beziehen, das wir schon vorher kannten, sondern sie sind wesentlich auf die Darstellung eines Aeußeren gerichtet, also auf Etwas, was sich im Raume befindet. Man kann etwas auf **zweifache** Weise wohin versetzen: **bewußt** und **unbewußt**. Im ersteren Falle muß ich meistens den Ort schon kennen, wohin ich etwas versetzen will; im zweiten ist es nicht nöthig, wie wenn ich einen Stein aufs Gerathewohl aus der Hand entlasse; derselbe kommt schon an seinen Platz, den ich vorher nicht gekannt habe.

Wenn er 2° behauptet, die Vorstellung des Raumes enthalte blos **einen, unendlichen** Raum, durch dessen Begränzung allein mehrere endliche Räume, die durch die Erfahrung wahrgenommen würden, entstehen könnten, weßhalb die Anschauung des unendlichen Raumes a priori gegeben sein müsse, so ist das gerade Gegentheil von allem dem nicht nur möglich, sondern Thatsache. Denn nicht durch Begränzung eines unendlichen Raumes, sondern durch directe Wahrnehmung lernen wir endliche Räume kennen und durch Vergleichung derselben unter einander finden wir, daß der eine größer oder kleiner ist als der andere, daß also die wahrgenommenen Räume **begränzt** sind. Damit ist

unserm *Verstande* aber die nächste Veranlassung gegeben, durch Wegdenken aller Gränzen einen unendlichen Raum sich vorzustellen. Es ist auch ein baarer Unsinn, daß die *sinnliche* Fähigkeit eine *Unendlichkeit* schauen soll. Die Unendlichkeit kommt im Gebiete des Existirenden nur Gott zu, den gewiß kein körperlicher Sinn schauen kann; das Gebiet des *Möglichen*, in dem es allerdings auch eine gewisse Unendlichkeit gibt, ist aber wieder und noch mehr den Sinnen verschlossen, die nur Individuelles, Concretes, Materielles wahrnehmen können.

6. Nach *Riemann*, *Holmholtz* und vielen neueren Mathematikern ist der Raum zu fassen als *n-fach bestimmte stetige Mannigfaltigkeit, in der die n von einander unabhängige Variabelen mit einander vertauscht werden können.* Um diese der analytischen Geometrie entstammende Fassung des Raumes zu verstehen, muß man zunächst unseren empirisch gegebenen Raum von 3 Dimensionen von constantem Krümmungsmaße = 0 von dem allgemeinen Raume mit n Dimensionen und mit positivem oder negativem Krümmungsmaße unterscheiden. Es gibt arithmetische Ausdrücke, nämlich Producte von blos *einem* Factor (a) welche nur eine Ausdehnung von einer Dimension, eine Linie bezeichnen. Das Product aus 2 Factoren, etwa $a^2$ bezeichnet eine Ausdehnung von 2 Dimensionen, die Quadrat-Fläche; das Product aus 3 Factoren $a^3$ den Würfel, einen Körper mit 3 Dimensionen. Analog läßt sich fortfahren und unter einem Ausdrucke von 4, 5, n Factoren ein räumliches Gebilde höherer Ordnung denken, das von Wesen einer höheren Ordnung wohl auch anschaulich vorgestellt werden kann. Unser partieller Erscheinungsraum von nur 3 Dimensionen hat noch die Besonderheit, daß er überall eben ist, ein constantes Krümmungsmaß = 0 hat, woher es kommt, daß man eine Figur oder einen Körper identisch mit sich selbst von einem Theile des Raumes in den anderen versetzen kann (Congruenz). Um sich einen nicht ebenen Raum vorzustellen, braucht man nur z. B. an die Oberfläche eines Eies[34] denken. Verschiebt man ein auf ihr construirtes Dreieck auf einen andern Theil der Eioberfläche, so bleibt es sich nicht identisch, wie dies bei einem ebenen Dreieck der Fall ist, das im Raum von 3 Dimensionen congruent mit sich beliebig verschoben werden kann.

Faßt man nun noch die 3 Raumdimensionen allgemeiner als eine Verbindung von 3 selbständigen unter sich unabhängigen Verän-

derlichen, oder als 3fach bestimmte Mannigfaltigkeit, so kann dieser Begriff für die Definition als Genus gelten, welches auch andern Mannigfaltigkeiten zukommt. So ist z. B. das Farbensystem eine Verbindung von 3 stetigen von einander unabhängigen Mannigfaltigkeiten, indem a) die Farbenqualitäten in stetiger Folge in einander übergehen, und ebenso b) die Farben- und Lichtstärken und c) die Farbentöne oder die Sättigungsgrade eine stetige Reihe bilden, ohne daß das eine dieser 3 Elemente in seiner Ab- oder Zunahme von der Ab- oder Zunahme des andern abhängig wäre. Es kann dieselbe Farbenqualität z. B. Blau alle Lichtstärken und bei jeder Lichtstärke alle Grade der Sättigung des Blau vom tiefsten Dunkel bis zum grellsten Hellblau durchlaufen und umgekehrt. So und noch besser läßt sich auch im Tongebiete die Höhe des Tones bei bleibender Stärke und Klangfarbe stetig verändern, die Tonstärken können alle Grade durchlaufen, während die Klangfarbe oder die Höhe sich gleich bleibt u. s. w.

Die 3 Farben- und Ton-Mannigfaltigkeiten haben aber das Eigene, daß sie sich nicht mit einander vertauschen lassen wie die 3 Raumdimensionen. Bei einem Würfel sind alle 3 Dimensionen gleichartig und gleich, und allgemein ist eine Ausdehnung in der Länge eines Körpers gemessen ganz dieselbe wie in der Breite und Tiefe. Nicht so können Stärke und Höhe eines Tones u. s. w. mit einander verwechselt werden. Es ist also die stetige 3fache oder allgemeiner nfache bestimmte Mannigfaltigkeit das nächste Genus für den Raumbegriff, die spezifische Differenz ist die Vertauschbarkeit der Dimensionen oder Veränderlichen.

Auch diese Definition leidet an den Mängeln, welche wir an älteren rügen mußten:

1) Sie ist weit unklarer, als das Definitum. Sie klingt in der That eher wie ein Räthsel, als wie eine klare Definition und ich weiß nicht, ob Jemand das Räthsel aus sich zu lösen im Stande wäre. Niemand wird, wenn er diese Definition hört, an den Raum denken. Der Grund davon liegt zum Theil darin, daß sie

2) zu weit ist. Ich kann eher glauben, daß noch zahlreiche andere Systeme (die doch kein Raum sind) ausgedacht werden können, welche unter diesen Begriff fallen, als daß es Wesen geben könne, welche sich einen Raum von mehr als 3 Dimensionen denken könnten. Erstere Annahme wäre nicht so abenteuerlich wie letztere, welche mit der größten Willkür beliebige arithmetische Ausdrücke für Raumausdrücke aus-

gibt und noch Raum nennt, was kein Raum ist. Für jene Ausdrücke mag die gegebene Definition zutreffend sein, nicht aber für das was man Raum nennt.

Und dies ist der Hauptfehler: 3) auch hier wird wieder idem per idem definirt. Was heißt die Mannifaltigkeiten des Raumes können mit einander vertauscht werden? Offenbar nicht, daß sie identisch sind, denn ein Fuß Dicke ist nicht ein Fuß Länge oder Breite, so gewiß als Dicke und Breite und Länge verschieden sind. Der Sinn der Vertauschbarkeit ist also der, daß trotz der verschiedenen Richtung der Mannigfaltigkeiten sie dennoch gleiche Länge haben: mit dem Begriffe von Richtung und Länge ist aber der zu definirende Raumbegriff in optima forma wieder eingeführt.

Desgleichen schließen die zur Erklärung beigefügten Begriffe der Krümmung, der Ebenheit u. s. w. wieder die zu erklärende Räumlichkeit ein.

7. Mit voriger Fassung des Raumes trifft theilweise die Herbartsche zusammen, welche der Herbartianer Volkmar (Grundr. d. Psychol. II. S. 37) so darlegt: „A und B räumlich vorstellen heißt A neben B, B neben A vorstellen. Hierin liegt zweierlei, erstlich daß A und B als zwei Vorstellungen auseinander treten und sich scheiden . . .; zweitens daß die beiden Vorstellungen einander nicht nur gleichzeitig dulden, sondern geradezu postuliren... der ersten Forderung wird dadurch Rechnung getragen, daß A und B Glieder einer Reihe sind ...; die zweite Forderung aber geht einfach dahin, daß die beiden Vorstellungen einander gegenseitig zu reproduciren haben: zu vollen Klarheitsgraden. Dieser Forderung jedoch kann bei Gliedern einer Reihe auf keine Weise Genüge geschehen, als dadurch daß A und B in der Reihe ihre Aufeinanderfolge wechseln, d. h. daß die Reihe sowohl von A nach B als von B nach A constituirt wird."

Hierbei wird wieder

1) die Stetigkeit des Raumes verkannt und in discrete Glieder einer Reihe aufgelöst.

2) Dadurch daß die Glieder einer Reihe vorwärts und rückwärts genommen sich gleich bleiben, wird die Reihe nicht zu einer räumlichen. Die Glieder der Reihe a, a, a, a... und unzählicher anderer Reihen bleiben sich nach vorwärts und rückwärts viel mehr gleich als räumlich angeordnete Theile, bei welchen die Richtung nach vorn niemals

identisch ist, mit der nach hinten. Wie aber die Umkehrbarkeit einer Reihe Grund ihrer räumlichen Auffassung sein soll, ist überhaupt nicht einzusehen.

8. Nicht als Definition sondern als Paradoxon muß der vielerwähnte Satz Okens gelten: „der Raum ist stehen gebliebene Zeit".

## §. 30. Die Gegenwart der Dinge im Raum.

Die Gegenwart eines Dinges an einem Orte ist mannigfach: circumscriptiv (dimensiv) definitiv und repletiv. In ersterer Weise ist der Körper am Orte, insofern er ganz am ganzen Orte und mit den Theilen seiner Substanz an entsprechenden Theilen seines adäquaten Ortes sich findet. In zweiter Weise sind die einfachen Wesen an einem ausgedehnten Orte; da dieselben nämlich keine Theile haben, so sind sie entweder ganz im ganzen ausgedehnten Orte und ganz in den einzelnen Theilen desselben, oder nur in einem Punkte oder gar nicht im Raume, wie die Thomisten annehmen, welche ihnen nur eine Raumerfüllung per accidens beilegen.

Nur insofern sollen nach ihnen Geister an einem bestimmten Orte sein, als sie auf einen Körper, der per se kraft seines ausgedehnten Wesens einen Raum einnimmt, wirken, sei es als bewirkende Ursache, wie wenn ein Engel einen Leib bewegt, sei es als Lebensprinzip, wie die Seelen in Bezug auf ihren Leib. Aber man sieht durchaus keinen Grund, der es dem einfachen Wesen unmöglich machte, per se also auch ohne jede Einwirkung auf einen Körper mit seiner Substanz einen Raum zu erfüllen und so seine Gegenwart über einen Punkt hinaus auszudehnen. Natürlich muß er dann ganz im ganzen Raume und ganz in den Theilen desselben zu sein, wie ja auch die Thomisten die Gegenwart der Seele im Leibe fassen müssen, (obgleich dieselbe nur per accidens in demselben ausgebreitet sein soll); dies ist die definitive Gegenwart der nicht formell sondern nur virtuell ausgedehnten Wesen im Raume. Ihre Ausdehnung wird eine virtuelle genannt, weil sie nicht wie die im eigentlichen Sinne ausgedehnten Körper in ihrer Substanz Theile außer Theilen haben, womit sie entsprechende Theile des Raumes erfüllen, sondern mit ihrem einfachen Wesen Gleiches oder noch Mehr leisten als die Körper, indem auch sie einen ausgedehnten Raum erfüllen und einem eindringenden Körper einen mächtigeren Wi-

derstand entgegensetzen können, als die Körper und dies ohne selbst auseinander zu gehen, in ihrem Sein zersplittert zu werden. Sie haben hierin eine Vollkommenheit, welche der Raumerfüllung des Körpers gleichwerthig, derselben an Leistung (virtute) nicht nachsteht.

Da die definitive Gegenwart eine lautere Vollkommenheit ist, so könnte sie wohl auch Gott beigelegt werden; aber dem Wortlaute nach ist mit derselben wie mit der circumscriptiven Gegenwart eine Einschränkung auf einen bestimmten Ort und bestimmte Gränzen, wie sie auch dem geistigen Geschöpfe wesentlich ist, gegeben, die der Unermeßlichkeit Gottes widerstreitet. Darum kann seine Gegenwart im ausgedehnten Raume eine repletive genannt werden, weil er zwar den Raum wirklich erfüllt, ohne aber mit seinem einfachsten Wesen auseinanderzugehen und ohne auf einen endlichen Raum eingeengt zu sein.

I. Obgleich es dem Körper natürlich ist, circumscriptiv im Raume zu sein, so läßt sich doch auch kein Widerspruch in der Annahme nachweisen, daß er gegen die Naturgesetze definitiv einen Raum einnehme.

A. Der natürliche Zustand der Dinge offenbart sich in der allgemeinen Erfahrung. Dieselbe zeigt aber, daß jeder bekannte Körper einen Raum in der Weise einnimmt, daß er durch verschiedene Theile seiner selbst verschiedene Theile des Raumes erfüllt. Die Induction ist so adäquat, daß wir uns der Vorstellung kaum entschlagen können, daß in dem Maße, als ein Körper selbst Ausdehnung hat, er auch einen entsprechenden Raum mit den Theilen seiner Ausdehnung erfüllen müsse.

B. daß jedoch das Wesen des Körpers keine circumscriptive Gegenwart fordert, können wir

1. aus der sehr unvollständigen Kenntniß, die wir vom Wesen der Dinge überhaupt und von dem der Körper insbesondere haben, schließen. Niemand vermag aus den uns bekannten Wesensmerkmalen des Körpers in der Vorstellung der definitiven Gegenwart einen klaren Widerspruch mit der behaupteten Raumerfüllung des Körpers nachzuweisen, zumal die größte Schwierigkeit in der Vorstellung der definitiven Gegenwart überhaupt, die doch den Geistern ohne Bedenken zugestanden wird, liegt. Wenn wir also von der andern Seite aus äußern Gründen einem Körper z. B. dem Leibe Christi in der Eucharistie eine definitive Gegenwart beizu-

legen uns veranlaßt sehen, so kann jedenfalls eine innere Unmöglichkeit derselben nicht als Vorwand sie zu leugnen gebraucht werden.

2. Nimmt man als Hypothese an, daß die Körper aus einfachen Elementen bestehen, so läßt sich ihre Unräumlichkeit nicht schwer verstehen. Diese Elemente können

a) als blos einen Punkt des Raumes einnehmend gedacht werden. Dann erklärt sich ihr Auseinander im Raume durch ihre Wurfbewegung, die sie im Anfange der Dinge erhalten haben, und die zwar durch Naturkräfte (z. B. Temperaturerniedrigung, Zusammendrücken) bloß verringert aber durch den Urheber der Weltordnung sistirt werden kann, in Folge dessen alle Elemente in *einem* Punkte des Raumes beisammen sein können.

b) Man kann diesen einfachen Elementen eine virtuelle Ausdehnung und damit eine definitive Gegenwart im Raume beilegen. Wie n n die Geister die Sphäre ihrer Gegenwart verkleinern und selbst bis zum Punkte zusammenziehen können, so zeigt sich kein Widerspruch darin, daß der Schöpfer die Sphäre der Gegenwart, die sie ohne Freiheit naturnothwendig einnehmen, verringert und selbst bis zum Punkte zusammenzieht. Sodann können

$\alpha$) alle Elemente eines Körpers in einem Punkte vereinigt sein und brauchen nicht circumscriptiv denselben zu erfüllen.

$\beta$) Auch wenn ein jedes an seinem Platze bleibt, so erfüllt, nachdem sie die virtuelle Ausdehnung nicht mehr haben, auch ihre Gesammtheit keinen Raum mit ihren Theilen und ist also der Körper nicht mehr circumscriptiv in demselben.

$\gamma$) In einem Punkte vereinigt können alle wieder ihre virtuelle Ausdehnung erhalten und ihre Gesammtheit ist nun definitiv wenigstens in dem kleinen Raum, der der Sphäre eines einzelnen Elements, in welches sie nach Voraussetzung zusammengedrängt sind, entspricht. Es zeigt sich aber auch kein Widerspruch in der Annahme, daß die Sphäre der Gegenwart des Aggregats vergrößert werde, bis es die Ausdehnung erhält, welche der Summe der definitiven Ausdehnungen der einzelnen gleichkommt: dann ist der ganze Körper innerhalb seiner Oberflächen definitiv gegenwärtig.

c) Es läßt sich kein Widerspruch in der Annahme aufweisen, daß der Körper mit formeller Ausdehnung begabt

$\alpha$) dieselbe als absolutes d. h. von der Substanz unterschiedenes und trennbares Accidenz verliere. In der Gegenwart der *Substanz* des

Körpers wird damit Nichts geändert; sondern dieselbe ist vorher und nachher ganz im ganzen Körper und ganz in den einzelnen Theilen desselben. Die Substanz des Wassers z. B. ist ebensogut im Tropfen wie im ganzen Meere, und ebensogut im kleinsten wie im größten Theile oder bei der Annahme atomistischer Constitution der Körper, ebensogut in jedem kleinsten integrirenden Molekül wie in der ganzen Masse. Wird nun dem Wasser die Ausdehnung genommen, so erfüllt es nicht mehr mit seinen Theilen den ganzen Raum seiner Ausdehnung, sondern ist überall nur noch mit seiner ganzen Substanz darin.

β) Auch wenn man der körperlichen Substanz ihre Ausdehnung nicht entzogen denkt, so muß man immer noch zwischen der ihr innerlichen Ausdehnung und dem Einnehmen eines derselben entsprechend großen Raumes unterscheiden. Offenbar liegt das Wesen der Ausdehnung eines Körpers nicht darin, daß er einen Raum einnimmt, sondern erst in Folge seines eigenen ihm innerlichen Nebeneinander erfüllt er nebeneinander liegende Theile des Raumes. Es läßt sich nun nicht einmal zeigen, daß diese Folge eine wesensnothwendige ist. Naturnothwendig ist sie allerdings, wie durch vollständige Induction feststeht; aber es läßt sich nicht zeigen, daß ein Körper nicht Theile neben Theilen haben könne ohne auch in verschiedenen Theilen des Raumes zu sein, und wenn es ein gegliederter Körper ist, daß seine Organe alle in derselben gegenseitigen Beziehung zu einander bleiben können, auch wenn sie alle Beziehungen zum Raume und zu den in ihm befindlichen Körpern verloren haben.

Folgerung. Die beigebrachten Beweise und Erklärungen zeigen nicht blos die Möglichkeit, daß ein Körper nicht dimensiv in einem Orte zu sein braucht, sondern daß er auch an gar keinem Orte sein muß. Ist er aber nicht dimensiv am Orte und doch in demselben, so muß er entweder in einem Punkte desselben sich befinden oder definitiv im ausgedehnten Raume zugegen sein.

II. Es liegt kein Widerspruch darin, daß 2 Körper genau an demselben Orte sich befinden, also gegenseitig sich durchdringen.

Wir sprechen hier nicht von der physischen oder chemischen Durchdringung, welche bei unstetig ausgedehnten Körpern zweifelsohne vorkommt. Denn auch durch die dichtesten Körper wie Gold und Platin kann vermittelst starken Druckes noch Wasser in Form von ausschwitzenden Tröpfchen getrieben werden und der Lichtstrahl findet auch durch die dichtesten Metalle, wenn sie in dünne Plättchen geschlagen werden, noch Raum für transversale Schwingungen des Aethers. In die da-

mit gegebenen Poren können dann andere Körper eindringen und so kann man von einer Durchdringung der Körper sprechen. Bei der chemischen Durchdringung muß sogar ein Molekül in das andere eindringen, jedoch bleiben auch hier die Bestandtheile der Moleküle, die Atome neben einander. Was wir behaupten, ist, daß auch die Atome selbst wenn sie nicht mehr zusammengesetzt sind und also keine Zwischenräume zwischen ihren Bestandtheilen haben, sich dennoch so durchdringen können, daß das eine mit seiner stetigen Ausdehnung ganz genau an demselben Orte wie ein anderes stetig ausgedehntes Atom sich befindet.

1. Auch hierin läßt sich kein offenbarer Widerspruch nachweisen. Es ist einem jeden Körper zwar natürlich, seinen Platz so einzunehmen, daß er jeden andern abhält in ihn einzudringen, seinen Platz nur dann einnehmen zu lassen, wenn er selbst daraus verdrängt ist. Dies zeigt die ausnahmslose Erfahrung. Aber keine Erfahrung kann darthun, daß dies so sein müsse und keine Spekulation beweisen, daß das Wesen des Körpers an die Bethätigung jener Widerstandskraft gebunden sei.

2. Dasselbe ergibt sich auch als Folgerung aus der vorhergehenden These. Denn wenn der Körper nicht dimensiv den Raum einzunehmen braucht, so verliert die Schwierigkeit, sich 2 Körper an demselben Raume zu denken, alles Gewicht. Speziell

a) wenn beide (oder doch einer von ihnen in einen) Punkt concentrirt werden oder gar alle Beziehung zum Raume verlieren, liegt die Möglichkeit der Durchdringung am Tage. Zwar kann dieselbe dann nicht so sehr in Bezug auf den Raum gefaßt werden, als wenn beide Körper *denselben Raum* einnähmen (örtliche Durchdringung), sondern mehr in Bezug auf ihre eigene innere Ausdehnung. Während nämlich natürlicher Weise 2 Körper weder denselben Raum einnehmen können (örtliche Undurchdringlichkeit), noch auch ihre eigenen Ausdehnungen vermengen können (innere Undurchdringlichkeit), so ist doch einleuchtend, daß wenn ein Körper seine Beziehung zu einem (ausgedehnten) Raume verloren hat, ebenso für eine örtliche Durchdringung nicht mehr die mindeste Schwierigkeit besteht, wie auch in der Vermengung, gegenseitiger Deckung, ihrer eigenen Ausdehnung keine Unmöglichkeit sich nachweisen läßt.

Diese innere Durchdringung besteht nicht in einer Identifizirung von 2 unterschiedenen, sondern in einer Verträglichkeit zweier sich deckenden d. h. nicht außer sondern in einander befindlichen Ausdehnungen. Dieser Verträglichkeit könnte nur die beiderseitige Widerstandskraft entgegenwir-

ken; daß die Ausdehnung als solche nicht das Ineinander hindert, zeigt schon das allgemeine Verfahren der Stereometrie, welche unbedenklich die Körper ineinander gelegt denkt, um ihre Congruenz, Symmetrie, Aehnlichkeit u. s. w. zu beweisen. Die Widerstandskraft kann aber darum die Verträglichkeit nicht stören, da der Körper nach Voraussetzung entweder gar keine Beziehung zum Raume oder doch nur zu einem einfachen Punkte des Raumes haben soll. In ersterem Falle wirkt sie gar nicht nach außen, im zweiten höchstens auf einen Punkt, in beiden Fällen aber wird ihre Wirksamkeit aufgehoben; im ersteren weil sie keine immanente sondern nur transitive Thätigkeit entwickeln kann und folglich wenn sie nicht nach außen (über ihre Oberfläche hinaus, trans) wirken kann, ist sie vollständig suspendirt. Im zweiten Falle kann sie nicht wirken, da sie wesentlich ausgedehnt ist und also im ungetheilten Punkte nicht sich entfalten kann.

b) Aber auch wenn die beiden oder einer von den beiden Körpern definitiv den Raum einnimmt, läßt sich von einer gegenseitigen Durchdringung Rechenschaft geben. Denn wie der Geist freiwillig einen andern Geist oder auch einen Körper in den von ihm definitiv erfüllten Raum eindringen lassen kann, so kann gewiß Gottes Allmacht die definitive Gegenwart eines materiellen Wesens so beeinflussen, daß es obgleich naturgemäß eingerichtet, jeden andern Körper aus dem so eingenommenen Raume fernzuhalten, denselben gleichfalls in sich eindringen läßt. Denn wenn sich der Geist frei durchdringlich machen kann, so widerspricht jedenfalls die Durchdringlichkeit nicht der definitiven Gegenwart. Was aber keinen Wesenswiderspruch enthält, kann auch Object der göttlichen Allmacht sein.

3. Auch während beide Körper ihre dimensive Ausdehnung im Raume behalten, können sie sich gegenseitig durchdringen, jedenfalls läßt sich darin kein Widerspruch nachweisen. Denn derselbe müßte entweder a) in der Ausdehnung oder b) in der Widerstandskraft gefunden werden.

Nun ist aber a) die Ausdehnung so weit entfernt, ein Hinderniß zu sein, daß Körper α. in demselben Raume oder β. in einander sich befinden, daß dieselbe vielmehr den Grund dazu bietet; denn

α. aus gleichem Grunde, aus welchem der Körper A einen Raum a einnimmt, kann und muß ihn auch der Körper B, wenn er von gleicher Größe d. h. gleich ausgedehnt ist, einnehmen. Und da der Raum, der von einem Körper eingenommen wird, dem Letzteren

nichts Reales leistet, so wird er durch 2 Körper, die ihn gleichzeitig einnehmen, nicht mehr in Anspruch genommen, als wenn er nur 1 oder 2 nach einander einnimmt; ja selbst durch unendlich viele Körper wird seine Fassungskraft nicht mehr erschöpft, wenn sie ihn nacheinander, als wenn sie ihn gleichzeitig erfüllen; es ist eben nur die Größe des Raumes, welche in Anspruch genommen wird, und die also nicht zu klein sein darf: diese Größe ist aber ebenso einem als hundert gleich großen Körpern entsprechend.

Natürlich; der Raum ist ja blos die Möglichkeit der Ausdehnung; und ein bestimmter Raum die Möglichkeit für bestimmte Ausdehnung. Die Möglichkeit ist aber ihrer Natur nach unendlich und kann also ein bestimmter Raum durch unendlich viele sei es gleichzeitig sei es nach einander in ihm befindliche Ausdehnungen ebensowenig erschöpft werden als die Möglichkeit des Menschen durch unendlich viele sei es gleichzeitig sei es nach einander existirende Menschen.

β. Die Ausdehnung ist auch kein Hinderniß sondern eher Grund für die Möglichkeit innerer Durchdringung. Denn daß ein Körper Theile außer Theilen hat, kann doch kein Hinderniß sein, daß er innerhalb eines andern ist, der auch Theile außer Theilen hat. Im Gegentheil können sich am besten ihre Ausdehnungen decken. Jedenfalls sieht man leichter ein, wie so eine solche Deckung, ein wirkliches Ineinander stattfinden kann, als wenn ein Geist, der keine formelle Ausdehnung hat, einen Körper durchdringen kann, wovon doch Niemand die Möglichkeit beanstandet.

b. Auch die Widerstandskraft der Körper macht ihre Durchdringung nicht absolut unmöglich. Denn dieselbe kann

α) sich nicht bethätigen ohne actuale Mitwirkung des Schöpfers. Nach Entziehung dieser Mitwirkung kann also kein Körper (und kein Geist) einem andern einen Widerstand entgegensetzen.

β) Auch während sich die Kraft in dem Körper bethätigt, hat sie doch immer ein bestimmtes endliches Maß und kann also von einer Kraft, mit der die Allmacht auf sie einwirkt, überwunden werden.

γ) Es liegt keine Unmöglichkeit darin, daß der Schöpfer die Widerstandskraft des einen Körpers über seine Natur hinaus verstärkt, oder die des andern schwächt, oder beides zugleich: und der eine Körper wird in den andern eindringen können.

δ) Schon dadurch, daß der Körpersubstanz ihre actuale Ausdehnung genommen wird, ist derselben die Kraft genommen, einen Widerstand zu

leisten. Denn da dieselbe wesentlich ausgedehnt ist und jedenfalls nur ausgedehnt im Stande ist, von einem ausgedehnten Raume einen andern Körper abzuhalten, so kann sie nur an oder mit der Ausdehnung wirken.

Daß aber die Ausdehnung vom Körper getrennt werden könne, haben die Scholastiker, welche dies als Thatsache in der Eucharistie annehmen, zwar nicht evident nachgewiesen; ebenso wenig läßt sich aber auch darin ein Widerspruch entdecken. S. oben über die absoluten Accidenzien. Es verlangt zwar das Wesen des Körpers ausgedehnt zu sein, und diese wesentliche Forderung hätte auch noch eine körperperliche Substanz, von der die Ausdehnung getrennt oder genommen wäre. Aber daß die Substanz actual die Ausdehnung aus sich emanire, ist nur eine natürliche Forderung, die schon dadurch aufgehoben werden kann, daß der Schöpfer der Emanationskraft der Substanz seine Mitwirkung versagt.

Noch viel leichter erklärt sich, wie wir unter a) sahen, daß dem Körper seine actuale Ausdehnung entzogen werde, wenn man den Elementen nur virtuelle oder gar keine Ausdehnung beilegt.

Bemerkung 1. Selbstverständlich gehört zur Undurchdringlichkeit, daß dieselbe beiden auf einander eindringenden Körpern (und Geistern) zukomme; ist auch nur einer durchdringlich, so hört die Undurchdringlichkeit auf. Darum braucht sich die wunderbare Thätigkeit Gottes nur auf einen derselben zu beziehen. Es braucht blos der verherrlichte Auferstehungsleib durchdringlich zu sein, und kein Körper und kein Geist kann ihn aus einem Raum ausschließen; und so konnten die Thüren, der Grabesstein (und nach den Alten das feste Firmament, welches Christus bei der Himmelfahrt durchdrang) in ihrem natürlichen Zustande bleiben und doch vom verherrlichten Leibe des Erlösers durchdrungen werden. Dasselbe ist jedenfalls auch zu sagen von dem noch nicht verherrlichten Leibe, der aus dem Schoose der Jungfrau ohne Verletzung ihrer Jungfräulichkeit hervorging. Daß derselbe Leib mit der Ausdehnung des Brodes und Weines, welche ebenso undurchdringlich ist, wie wenn die Substanz derselben noch vorhanden wäre, sich ganz und gar durchdringt, kommt nicht blos von der Verherrlichung des Leibes, sondern noch besonders von dem ganz geistigen Zustande desselben im Sakramente, wo er gar keine Beziehung zum Raume hat.

Bemerkung 2. Wenn nach den Erklärungen über und den Beweisen für die Durchdringbarkeit der Körper folgt, daß die ganze Welt, ja noch unzählich viele andere Welten und dazu noch unendlich viele Geister an demselben kleinsten Raume zusammengedrängt sein können, so ist diese Folgerung nicht geeignet, gegen die Wahrheit der Sache ein Mißtrauen zu erwecken, sondern uns einen hohen Begriff von der Größe Gottes zu geben. Von einem Zusammendrängen kann aber jedenfalls nicht die Rede sein, da Körper, welche sich durchdringen, sich nicht im Mindesten drängen, sondern jeder unberührt vom andern seinen Platz einnimmt.

III. Es läßt sich kein Widerspruch darin nachweisen, daß ein Körper gleichzeitig an zwei oder mehreren Orten sei.

Erklärung. Nicht blos dem Körper, sondern jedem endlichen Wesen ist es natürlich, nur an einem adäquaten Orte zu sein. Inadäquate Orte kann der Körper und noch mehr der Geist gleichzeitig mehrere inne haben. So ist die menschliche Seele gleichzeitig in vielen Theilen des Leibes, also an vielen auseinanderliegenden Orten, aber alle zusammen machen nur eine totale Gegenwart, den adäquaten Ort der Seele aus. Und in ähnlicher Weise ist auch der Körper gegenwärtig, wenn auch nicht ganz, so durch seine verschiedenen Theile, in welchen aber die Substanz selbst sich wiederfindet, an verschiedenen Theilen des Raumes also an verschiedenen Orten, die seinen adäquaten Ort ausmachen. Soll eine wirkliche Bilocation (Multilocation) oder Replication stattfinden, so muß der Körper oder das endliche Wesen über seinen adäquaten Ort hinaus gesetzt werden. Darin gibt es aber eine 3fache Abstufung:

a) der zweite neue Ort fällt noch theilweise mit dem alten zusammen, und dann haben wir blos eine Erweiterung des einen adäquaten Ortes.

b) Der zweite Ort fällt ganz außer den Bereich des ersten, bleibt aber noch im unmittelbaren Zusammenhang mit ihm.

c) Beide Orte haben einen endlichen Abstand von einander.

Es wird sich zeigen, daß manche Schwierigkeiten, die gegen die Bilocation gemacht werden, die beiden ersten Arten gar nicht treffen und darum auch gegen die letzte, welche von jenen nicht wesentlich verschieden ist, untriftig sind. Desgleichen ist kein erheblicher Unterschied zwischen der Vervielfältigung a) der definitiven und b) dimensiven Gegenwart oder c) derjenigen Bilocation, bei der der Körper an einem Orte definitiv, am andern dimensiv sich findet. Darum ist es kaum begreiflich, wie die erste und dritte Multilocation, die mit dem Leibe Christi vor sich gehen, indem er gleichzeitig dimensiv im Himmel und definitiv in vielen Kirchen gegenwärtig ist, von manchen Theologen behauptet, die zweite aber als durchaus unmöglich bezeichnet wird. Weiter unten werden wir die desfallsigen Schwierigkeiten lösen: aber jetzt ist schon nach dem früher Bewiesenen klar, daß der Körper nicht dimensiv an seinem Orte zu sein braucht, sondern auch definitiv denselben einnehmen kann; in diesem Zustande kann er nun ex concessis repli-

zirt werden. Was hindert denn nun, ihm an den beiden Orten die dimensive Gegenwart zurückzugeben, wenn er sie doch ex concessis an einem der beiden gleichzeitigen Orte haben kann? Oder eigentlich ist die definitive Replication schwieriger, als die dimensive, da letztere blos 1, erstere aber mindestens 2 Wunder verlangt.

1. Der Körper hat seine naturgemäße Beziehung zum Raume als der möglichen Ausdehnung durch seine eigene Ausdehnung. Nun läßt sich aber, wie wir bereits nachwiesen, kein Widerspruch darin entdecken, daß dem Körper seine Ausdehnung wenigstens deren actuale Bethätigung auf übernatürliche Weise entzogen werde. Ist aber einmal so zugegeben, daß die Ausdehnung eines Körpers nicht das Wesen des Körpers ausmacht, sondern dem Willen Gottes untersteht, so ist noch viel weniger das Maß derselben durch das Wesen des Körpers gefordert und es kann also Gottes Allmacht die Ausdehnung eines bestimmten Körpers (etwa eines Atoms) verkleinern, vermehren und vervielfältigen, kurz der Substanz eines jeden Atoms eine beliebig von ihm zu bestimmende Ausdehnung geben. Damit ist aber

a) die Replication gegeben zunächst für 2 Orte, die noch in einander greifen; denn hier handelt es sich blos um Vergrößerung der Gegenwart durch Vergrößerung der Ausdehnung. Stoßen die 2 Orte

b) aneinander, so ist außer der Vergrößerung auch eine Gestaltveränderung der Gegenwartssphäre gefordert (was übrigens auch im 1. Falle stattfinden kann). Wenn aber die Ausdehnung und ihre Größe von Gott abhängt, dann gewiß noch mehr deren Gestalt, da das Wesen eines kugeligen Atoms gewiß nicht mehr eine kugelige Gegenwartssphäre als Ausdehnung überhaupt verlangt. Darum macht es keine besondere Schwierigkeit, sich vorzustellen, daß ein sphärisches Atom durch Vergrößerung seiner Ausdehnung einen cylindrischen oder ein cubisches durch Verlängerung seiner Ausdehnung nach einer Seite einen parallelopipedischen Raum einnehme.

c) Damit ist nun auch bereits die Möglichkeit der Gegenwart an getrennten Orten gegeben. Denn

α) Es ist nicht einzusehen, wie die Gegenwart eines Körpers nicht ganz über die ursprüngliche hinaus gehen können soll, wenn sie doch theilweise dies vermag, und warum sie nicht von der ersteren ganz abgetrennt und entfernt werden könne, wenn sie einmal ganz über dieselbe hinausgehen kann.

β) Wenn das Maß der Ausdehnung einer Körpersubstanz von Gott bestimmt wird, so kann er ihm ebensogut eine doppelte, dreifache u. s. w. wie eine einfache Ausdehnung geben und zwar nicht blos durch Vergrößerung der ursprünglichen, sondern auch durch Vervielfältigung derselben in der Weise, daß die verschiedenen Ausdehnungen nicht stetig zusammen hängen.

γ) Wenn die Ausdehnung des Körpers ganz beseitigt werden kann, so kann sie es offenbar und noch eher theilweise. Es kann also Gott zwischen den zwei äußersten Gränzen der Gegenwart eines Körpers, mag dieselbe nun bereits vergrößert sein oder nicht, die dazwischenliegende Ausdehnung des Körpers wegnehmen und er ist an 2 verschiedenen auseinander liegenden Orten. Da nun nach a) die Ausdehnung beliebig vergrößert werden und innerhalb derselben beliebig viel weggenommen werden kann, so kann auch der Körper beliebig viele Orte, die seiner natürlichen Ausdehnung entsprächen, (dimensiv) einnehmen.

2. Es läßt sich in der gleichzeitigen Existenz eines Körpers an mehreren Orten keine Unmöglichkeit nachweisen.

a) Nicht nach dem Prinzip, daß die Verschiedenheit des Ortes das sicherste Kriterium für die Verschiedenheit der daselbst befindlichen Wesen ist. Denn dieses Kriterium hat allerdings Berechtigung, so lange die Naturgesetze nicht aufgehoben sind; es ist darum physisch unmöglich, daß an 2 Orten ein und dasselbe Wesen sich finde d. h. physisch nothwendig, daß 2 verschiedenen Orten auch 2 verschiedene Wesen entsprechen; da aber eine metaphysische Unmöglichkeit in der Replication nicht nachgewiesen ist, so kann es geschehen, daß jenes Kriterium (in dem Falle eines Wunders) nicht zutreffe. Da aber Wunder und namentlich das betreffende äußerst selten sind und deren Geschehen auch erkannt werden kann, so irrt man sich im gewöhnlichen Gebrauche nicht, wenn man das erwähnte Kriterium stets zur Anwendung bringt.

b) Man kann auch nicht sagen, daß in der Bilocation der Körper von sich selbst entfernt ist, während es doch einleuchtend ist, daß jedes Ding sich nur nahe, weil es mit sich identisch sein kann. Denn nicht der Körper ist im Falle der Replication von sich entfernt, sondern die eine seiner Gegenwarten, einer seiner Orte von dem andern. An beiden Orten ist er aber selbst sich unendlich nahe.

In gewissem Sinne kann man aber auch sagen, daß er von sich selbst entfernt sei; nicht als wenn seine Substanz von seiner Substanz

abgetrennt wäre, sondern insofern dieselbe Substanz an einem Orte von sich selbst am andern entfernt ist.

c) Nicht aus dem Begriffe des (äußeren) Ortes, dessen Oberflächen den Körper so einschließen, daß derselbe nicht über dieselben hinausgehen kann, entspringt eine Unmöglichkeit für die Replication. Denn dies trifft ja auch bei der Gegenwart an 2 Orten zu; an beiden Orten geht der Körper nicht über die Gränzen des eingenommen Raumes hinaus. Daß aber der Körper nur innerhalb solcher Gränzen eingeschlossen sein müsse, welche seiner eigenen Oberfläche congruent sind, und die durchaus nicht erweitert oder vervielfältigt werden könnten, wäre zu beweisen.

d) Nicht darum ist die Vervielfältigung des Ortes unmöglich, weil dem Körper an verschiedenen Orten contradictorische oder conträre Bestimmungen zukommen müßten, wie z. B. wenn der hl. Alphons zu Rom und in St. Agatha bilocirt, an einem Orte schläft am andern wacht, an einem etwas sieht, am andern es nicht sehen kann, an einem sitzt, am andern steht oder geht, an einem nahe an Afrika ist, am andern fern, an einem von der Hitze, am andern von der Kälte leiden kann, an dem einen möglicherweise gesund, am andern krank, an einem leben, an dem andern durch einen nur hier sich geltend machenden Einfluß sterben kann.

Denn man muß zweierlei Bestimmungen unterscheiden:

α) solche, die dem Körper ohne Rücksicht auf Raum und Umgebung zukommen und

β) solche, die ihm mit Rücksicht auf den Ort und die umgebenden Körper beigelegt werden.

Offenbar können ihm von letzteren an den verschiedenen Orten ganz entgegengesetzte beigelegt werden. Denn zu einem wahren sich widersprechenden Gegensatz gehört, daß demselben Wesen unter derselben Beziehung etwas beigelegt und abgesprochen d. h. unter derselben Rücksicht Entgegengesetztes von ihm ausgesagt werde. Da der Körper im Zustande der Bilocation in Bezug auf den Ort wirklich doppelt ist, so wird ihm nicht unter derselben Beziehung Dasselbe beigelegt und abgesprochen, was ihm kraft der 2 verschiedenen Orte Entgegengesetztes zukommt. Darum kann er an einem Orte Afrika nahe, am andern Afrika ferne sein, an dem einen von Hitze, am andern von Kälte getroffen werden, und an einem Orte sitzen, am andern stehen und dgl. wenn nur bei letzterer Bilocation die einzelnen Theile nicht alle gleich-

weit von der ursprünglichen Lage gesetzt werden. Kraft einfacher Bilocation nämlich, bei der der Körper dieselbe Lage an beiden Orten hat, sind die parallelen Verbindungslinien der entsprechenden bilocirten Theile also z. B. des Kopfes mit dem Kopfe am andern Orte, des Fußes mit dem Fuße alle einander gleich. Aber es kann ja der Kopf weiter vom Kopfe, als der Fuß vom Fuße u. s. w. gesetzt werden und dann wird der Körper am zweiten Orte eine ganz andere Stellung haben, wie am andern.

In gleicher Weise erklärt sich, wie er an einem Orte bewegt werden, an einem andern Orte ruhen kann, oder nach der entgegengesetzten Richtung bewegt werde. Ich sage bewegt werde und nicht sich bewege, denn die active Bewegung, die er an einem Orte mit seinen Gliedern macht, wird auch wegen der Identität des Subjectes am andern Orte stattfinden. Aber wenn er an einem Orte successiv durch stetig aufeinander folgende Bilocationen in andere Lagen gebracht wird, so braucht dies nicht am andern Orte zu geschehen, dort kann er vielmehr ruhen oder sich entgegengesetzt bewegen. Die entgegengesetzte Bewegung könnte er sich unter Umständen sogar selbst geben; wenn er z. B. an einem Orte nach Westen sieht, am andern aber so replizirt ist, daß er nach Osten gerichtet ist, so wird die fortschreitende Bewegung seiner Füße ihn an einem Orte nach Westen, am andern nach Osten führen.

Bestimmungen hingegen, die dem Körper innerlich sind d. h. nicht vom Orte abhängen, muß er, wenn er sie an einem Orte hat oder erhält, auch am andern haben; wenn er an einem Orte krank ist, stirbt, schläft, leidet, sieht, denkt, so thut er es auch am andern, obgleich er daselbst keinen Einfluß erfährt, der dazu mitwirken könnte. Könnte er freilich an einem Orte, wo sich ihm eine Farbe zum Sehen darbietet, dieselbe am andern nicht sehen, so müßte er unter derselben Rücksicht d. h. dasselbe sehen und nicht sehen.

Sind die Einflüsse, die er an den verschiedenen Orten erfährt, einander entgegengesetzt, wie wenn er hier von Wärme dort von Kälte, und zwar genau an denselben Körpertheilen getroffen wird, so muß er, da er nur ein Gefühl haben kann, eine mittlere Temperatur empfinden, die sich aus 2 Componenten als Resultante der Bewegung der Theilchen ergibt. Uebrigens glaube ich, daß auch ohne Verschmelzung der 2 Bewegungen in eine die Körpertheile, welche an dem einen Orte von der Wärme erregt schnellere Schwingungen ausführen, am an-

dern die langsameren, welche der Kälte entsprechen, ausführen können, wenn sie nur an einem Orte von Gott anders replizirt werden, wie am andern. Die Seele wird dann trotzdem ein einheitliches Mischgefühl haben.

So dürfte auch die dimensive Bilocation, gegen welche die letzteren Schwierigkeiten besonders gerichtet sind, keine besondere Bedenken verursachen.

4. Wenn der Körper, was Niemand als unmöglich beweist, seine Beziehungen zum Raume verlieren kann, so sind ihm dieselben nicht wesentlich, sondern unterliegen einer freien Anordnung des Schöpfers. Unter dieser Voraussetzung kann aber Gott dem Körper statt an einem auch an 2, 3 und vielen Orten eine gleichzeitige Gegenwart frei verleihen.

Besonders klar zeigt sich dieses, wenn man den letzten Elementen der Körper keine formelle, sondern nur virtuelle Ausdehnung zugesteht. Könnte also die Bilocation, die als Thatsache vorliegt, auf andere Weise nicht erklärt werden, so mußte man die Einfachheit der Körperatome mit virtueller Ausdehnung, worin nicht der mindeste Widerspruch sich aufzeigen läßt, gleichfalls als Thatsache postuliren. Ein einfaches Wesen von virtueller Ausdehnung kann einen größeren und geringeren Raum entweder frei wie der reine Geist oder nach Naturbestimmung wie die Seele nothwendig einnehmen. Der Raum, den unsere Seele definitiv einnimmt, vergrößert sich wenn der Körper oder das Gehirn zunimmt, er verringert sich, wenn ein Theil des lebendigen Körpers entfernt wird. Wenn darum das einfache Atom seinen ausgedehnten Raum auch nothwendig einnimmt, so kann derselbe doch sicher von Gottes Allmacht unmittelbar ebenso verändert werden wie der des Geistes durch seinen Willen und der der Seele durch ihren Leib. Nun ist es durchaus denkbar, daß ein Geist nicht stetig sondern mit Unterbrechung seine Gegenwartssphäre erfüllt, und daß die Seele in einem erstorbenen Gliede nicht mehr gegenwärtig ist, während sie die dasselbe umgebenden Glieder noch belebt. In diesem Falle haben wir eine definitive Gegenwart eines einfachen Wesens an mehreren getrennten Orten. In gleicher Weise kann eine Unterbrechung in der Gegenwart eines Atoms durch Gottes Einfluß stattfinden. Damit ist nun freilich eine eigentliche Bilocation noch nicht gegeben, weil die zweite Gegenwart nicht außer den adäquaten Ort des Wesens fällt. Aber

a) die hauptsächlichste Schwierigkeit, die man gegen die Bilocation machen kann, daß nämlich ein Körper an 2 getrennten Orten sich finde, ist somit beseitigt.

b) Wenn der Körper an 2 wenig von einander entfernten Orten sein kann so kann, er es auch an entfernteren, und wenn die Trennung der Gegenwart innerhalb seiner Totalgegenwart stattfinden

kann; so ist kein entscheidender Grund vorhanden, daß eine neue Gegenwart ganz außerhalb seiner natürlichen Totalgegenwart gesetzt werde.

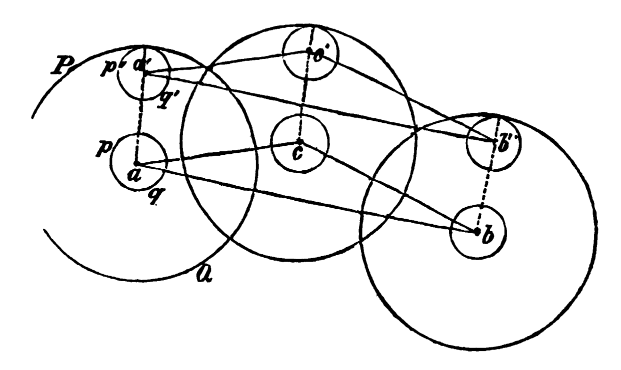
c) Wenn aber durchaus die Trennung der Gegenwarten auf den Umfang des adäquaten Ortes beschränkt sein soll, so kann ja derselbe, wie wir selbst für dimensive Gegenwart gesehen haben, beliebig vergrößert werden und also nach der Vergrößerung innerhalb desselben eine Unterbrechung und damit eine Vervielfältigung des ursprünglichen adäquaten Ortes, also eine wahre Bilocation eintreten.

Was aber von den Atomen gilt, das überträgt sich leicht auf die wenngleich formell ausgedehnten größeren Körper. Es braucht nämlich nur

a) die virtuelle Ausdehnung aller Atome so weit vergrößert zu werden, daß sie über die Oberflächen des ganzen Körpers hinaus reicht. Wird sodann die stetige Gegenwart aller in der Mitte unterbrochen, so ist der Körper an zwei getrennten Orten. Dabei muß freilich, damit nicht ein Theil des Körpers rechts, der andere links, sondern der ganze Körper auf beiden Seiten sich befinde, erst die Gegenwart der rechts befindlichen Theile über die der links und die der links befindlichen auch über die zur Rechten ausgedehnt sein, was aber bei der Durchdringbarkeit der Körper, die wir bewiesen haben, keine Schwierigkeit haben kann.

Nur darin liegt eine Beschränkung für eine beliebig große Auseinandersetzung der Gegenwarten, daß die Atome ihre gegenseitigen Beziehungen im Körper behalten müssen und darum der von jeder Gegenwart entblöste Zwischenraum an und für sich nicht größer sein könnte als die Entfernung der Atome von einander. Aber immerhin läßt sich, wenn auch die Atome noch so dicht zusammen sind, durch Krümmungen, welche zwischen den Abständen derselben hindurchgehen, eine Unterbrechung der Totalgegenwart gewinnen. Enthält dieselbe aber keinen Widerspruch in kleinerem Maßstabe, dann auch nicht im größeren.

b) Es kann sogleich die Ausdehnung der einzelnen Atome bis zu dem Punkte, wohin der Körper bilocirt werden soll, erweitert werden. Dann kann eine unregelmäßige Unterbrechung der Zwischengegenwarten in der Weise stattfinden, daß an dem neuen Orte jedes nur eine so große Gegenwart behält, wie es dieselbe am ersten Orte hat. Dies erläutert folgende Figur.



Indem die Gegenwartsphäre p q des Atoms a ~~von der~~ zu der von P Q erweitert und in gleicher Weise die von b und c, und sodann jede derselben so unterbrochen wird, daß sie nur noch die Sphären p q und p' q' und analog bei b und c inne haben, so hat der Körper am neuen Platze bei gleicher Anordnung seiner Theile ($a\ b\ c \cong a'\ b'\ c'$) auch ganz gleiche große Ausdehnung wie am ersten Orte.

c) Noch einfacher gestaltet sich der Vorgang, wenn man annimmt, daß jedes einfache Atom unmittelbar replizirt werde, worin kein Widerspruch enthalten ist. Damit ist aber der ganze Körper replizirt.

Alle ernstlichen in der Sache selbst begründeten Schwierigkeiten sind wohl im Vorstehendem berührt und gelöst worden. Noch könnte man folgende Bedenken von geringerem Belang herbeisuchen.

1° Zwischen Raum und Zeit besteht die größte Analogie. Nun aber kann kein Zeitpunkt zu verschiedenen Zeiten mehrmals existiren. Also auch kein Wesen gleichzeitig an mehreren Orten. — Darauf erwidere ich

a) indirect.

α) Die Analogie ist nicht völlige Gleichheit, sondern analoge Dinge stimmen in Manchem überein, in Manchem sind sie verschieden wie in unserm Falle die Theile des Raumes einander coexistiren, die der Zeit auf einander folgen. Wird nun wirklich nachgewiesen, daß keine Zeit zweimal da sein kann, so gehörte dies mit zu dem, worin Zeit und Raum verschieden sind; denn in Bezug auf letzteren ist die Möglichkeit einer Vervielfältigung nachgewiesen.

β) Wird aber die Analogie durchaus festgehalten, so könnte man vielmehr umgekehrt aus der Möglichkeit, daß ein und dasselbe Wesen zu verschiedenen Zeiten existiren kann, folgern, daß es auch an verschiedenen Orten sein kann, und zwar da die Räumlichkeit Coexistenz, die Zeitlichkeit Succession besagt, ebenso im Raume gleichzeitig an mehreren Orten wie in der Zeit successiv in mehren Zeittheilen sich befinde.

b) Direct. Ein Raumtheil oder ein Punkt im Raume kann ebenso wenig an verschiedenen Orten sein als eine Zeitdauer oder ein Zeitmoment zu verschiedenen Zeiten. Denn der (ideelle) Raum ist (wie die ideelle Zeit) nur einer, da er die ganze Möglichkeit von ausgedehnten Körpern umfaßt und umschließt. Ein Stück oder Punkt dieses Raumes hat darin eine so bestimmte und unabänderliche Lage, daß es einen Widerspruch in sich schließt, denselben nochmals an einen

andern Ort zu setzen. Es hätte ein solcher Punkt eine ganz bestimmte Lage im Raume, und hätte sie auch nicht, sondern hätte statt dessen eine andere, und auch diese wäre nicht was sie ist, sondern wäre die erste Lage. Diese Versetzung eines Punktes im Raume an einen zweiten Punkt, sei es daß er am 1. Platze bliebe oder nicht bliebe, schlösse ebenso einen doppelten Unsinn ein, als daß Gestern Heute oder umgekehrt werde.

Wollte man triftiger die Bilocation mit einer Verdoppelung der Zeit vergleichen, so müßte man eine Verdoppelung einer realen Succession etwa eines Sonnenumlaufs in Betracht ziehen und zusehen, ob genau dieselbe Rotation, welche gestern stattfand, heute noch einmal sich wiederholen könne. Nur so hätte man Analogie zwischen Verdoppelung realer Gegenwarten im Raume und realer Existenz in der Zeit. Suarez hält letztere nicht für unmöglich. Und gewiß wenn etwas für eine so schwer zu verstehende und zu begründende Annahme sprechen kann, so ist es die Analogie mit der Bilocation. Die größte Schwierigkeit findet dabei unsere Vorstellung darin, wie eine schon vergangene Bewegung nochmals gegenwärtig werden könne; wir rechnen nämlich zur individuellen Bestimmtheit der gestrigen Bewegung, daß sie eben in dem bestimmten nicht wiederholbaren Gestern stattfand; aber wenn wir auch ihre Individualität am klarsten aus der Zeit, in der sie verlief, erkennen, so gehört dieselbe doch ebenso wenig absolut zur individuellen Bestimmtheit, wie die Gegenwart an einem Orte. Und wie bei der Bilocation nicht dieselbe Gegenwart zweimal gesetzt wird, was einen Widerspruch in sich enthalten würde, sondern 2 ganz gleiche Gegenwarten eines und desselben Wesens, so würde bei Wiederholung einer Bewegung nicht ein und dasselbe in einer Zeit dagewesene Ereigniß mit seiner Vergangenheit reproducirt, sondern von der früheren Zeit abgelöst genau wiederholt.

2° Wenn Gott ein Wesen an beliebig viele Orte dimensiv versetzen kann, so kann er die ganze Welt durch Replication eines oder weniger Körper herstellen. Er hätte also denselben Zweck mit diesen wenigen Wesen einfacher erreichen sollen, als daß er so viele schuf.

Nun wenn er dasselbe damit erreichen kann, so hat er es vielleicht auch gethan; nur wissen wir es nicht: Dies die Antwort auf die Ausschreitungen einer ungezügelten Phantasie. Thatsächlich könnte aber keine Wechselwirkung verschiedener Wesen auf einander, kein gegesellschaftlicher Verkehr, keine Liebe, kein Mitleid u. s. w. in der Welt

bestehen, wenn ein Wesen nur replizirt würde. Und wenn Gott auch Alles damit erreichen könnte, so widerspräche eine solche Welteinrichtung seiner potentia ordinata, wenn auch nicht seiner absoluten Allmacht. Es widerstreitet nämlich einer weisen Macht, durch Wunder gegen die Natur der Dinge die Welt zu regieren. Sonst könnte er auch durch blose (absolute) Accidenzien ohne die Substanzen, denen sie inhäriren, die Thätigkeiten der Natur ausführen lassen, er könnte die Kräfte eines Wesens über seine Natur hinaus so steigern, daß es allein Alles in der Natur vermöchte. Die Weisheit des Urhebers der Natur verlangt aber, daß er nicht gegen die Natur handelt, außer in einzelnen Fällen, welche durch einen höheren Zweck ihre Erklärung und Berechtigung erhalten: in diesem Falle befinden wir uns aber bei der höchst seltenen Bilocation.

## §. 31. Die Quantität.

In ein helleres Licht tritt die Lehre vom Raum durch die Erörterungen über die Größe, insbesondere über die Ausdehnung. Die Größe ist entweder discret oder stetig. Erstere heißt Zahl, die stetige Größe ist die Ausdehnung. Dieselbe ist aber wieder räumlich oder zeitlich, je nachdem die stetig sich an einander reihenden Theile neben oder nach einander verlaufen; wenn man aber von Ausdehnung schlechthin spricht, so versteht man darunter gewöhnlich die räumliche, und von dieser wird hier vorzugsweise gehandelt.

Stetig schließen sich die Theile aneinander an, wenn in der Größe gar keine Unterbrechung stattfindet, im Gegensatze zu anstoßenden Theilen, bei welchen eine Unterbrechung aber kein Zwischenraum besteht; die äußersten Enden stetiger Theile sind Eins, die anstoßenden zusammen. *συνεχῆ, ὧν τὰ ἔσχατα ἕν, ἁπτόμενα, ὧν ἅμα.* Arist. IV. Phys. c. 1. Wenn aber die stetigen Theile an ihren Enden Eins sind, so sind sie gar nicht unterschieden und man darf darum eigentlich nicht von stetigen Theilen einer Größe sprechen, sondern die Stetigkeit nur der Größe selbst beilegen. Es fragt sich nun, worin das Wesen der stetigen Größe, der Ausdehnung besteht.

I. Alle Definitionen der Ausdehnung beweisen, daß sie sich nicht definiren läßt.

1. Kant leugnet die Objectivität der Ausdehnung und faßt Raum und Zeit als aprioristische Formen unserer Sinnlichkeit, mit welchen wir den von den Sinnen gebotenen Erfahrungsstoff bekleiden.

Wir brauchen hier nicht die Haltlosigkeit dieser Meinung darzuthun, aber das Eine muß hier hervorgehoben werden, daß mit der Subjectivitität der stetigen Ausdehnung die Thatsache stetiger Ausdehnung nicht beseitigt und darum unerklärt gelassen wird. Es fragt sich dann nur, worin das Wesen dieser stetig ausgedehnten reinen Anschauung bestehe.

2. Sehr allgemein bezeichnet man das Theile außer Theilen haben als das Wesen der Ausdehnung und es wird schwer halten, eine bessere Bezeichnung beizubringen. Nur ist es Täuschung, wenn man glaubt, damit die Ausdehnung definirt zu haben; denn außer ist räumliche Präposition und schließt darum den Begriff der Ausdehnung nothwendig ein. Sucht man aber den Ausdruck so zu fassen, daß damit

a) nur eine Unterscheidung der Theile gemeint sei, so daß Ausgedehnt das sein soll, dessen einer Theil nicht der andere ist (was man entitative Ausdehnung genannt hat), so ist die Definition viel zu weit. Denn dieselbe kömmt

α) auch der discreten Größe, der Zahl zu.

β) Es läßt sich recht wohl ein Ganzes denken, dessen unterschiedene Theile aber einfach sind. Wenn dieselben nicht im ausgedehnten Raume, also mit Ausdehnung angeordnet sind, so machen sie als solche kein Ausgedehntes aus. So kann man sich einfache Atome ohne alle Ausdehnung denken, welche zu einem Systeme geeinigt niemals eine Ausdehnung herstellen. Unterschiedene Geister können als Theile eines Ganzen auftreten, ohne dadurch ein Ausgedehntes zu bilden.

b) Balmes und A. verlangen zur Herstellung der Ausdehnung noch eine bestimmte Ordnung und Beziehung der unterschiedenen Theile, derart, daß erst dieser, dann jener folgt und ein jeder mit einem dritten, vierten u. s. w. mittelbar verbunden sei. So besteht die Ausdehnung des organischen Leibes darin, daß der Kopf nicht in gleicher Weise mit Hals und Brust und Beinen, sondern mit jenem unmittelbar, mit diesen mittelbar zusammenhängt.

Aber auch diese Definition ist entweder zu weit, oder enthält das zu Definirende wieder in sich. Es gibt nämlich eine sehr verschiedene Ordnung und Verbindung unterschiedener Theile. Es kann eine Mehrheit von Theilen im causalen Zusammenhange, im Abstufungsverhältnisse, in zeitlicher und räumlicher Beziehung stehen, ohne daß da-

auch immer Ausdehnung entstände. Desgleichen kann ein Eher und Dann in einer Reihe sich finden, eine Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit der Verbindung bei ganz unräumlichen Dingen und Beziehungen. So kann ein Geist auf einen andern unmittelbar, auf einen dritten durch diesen mittelbar wirken u. s. w.

Soll also die Definition nicht zu unbestimmt sein, so muß die Ordnung als Verbindung, das Früher und Nachher speziell von räumlicher Beziehung verstanden werden, d. h. die Ausdehnung kommt wieder in der Definition vor.

c) Dasselbe gilt von der schon oben besprochenen Helmholtz-Riemannschen Fassung der Ausdehnung, welche ja in ihrer Bestimmung des Raumes nur dessen Ausdehnung berücksichtigt.

3. Sehr oberflächlich erklärt man die Ausdehnung mit Bezug auf den Raum, den das Ausgedehnte einnimmt. Darnach wäre ausgedehnt dasjenige, dessen Theile verschiedenen Theilen des Raumes entsprechen und kein Theil den andern in seinen Platz eindringen läßt. — Aber

a) das Raumeinnehmen ist nicht die Ausdehnung selbst, sondern erst eine Folge derselben nicht darum ist der Körper ausgedehnt, weil er einen Raum einnimmt, sondern wegen seiner Ausdehnung nimmt er ihn ein.

b) Die Ausdehnung des Körpers ist etwas Absolutes, kein relativer Begriff wie das Platzeinnehmen. Beide sind so ganz und gar

c) nicht blos begrifflich, sondern auch sachlich verschieden, daß wie wir sahen, ein Körper Körper bleiben, also ausgedehnt sein kann, ohne einen Raum einzunehmen. Und umgekehrt kann ein unausgedehntes Wesen einen ausgedehnten Raum einnehmen. So kann ein Geist aus Theilen des Raumes andere Geister und Körper fernhalten, ohne ausgedehnt zu sein.

d) Die Ausdehnung ist damit nicht erklärt, sondern nur in den Raum übersetzt; und es fragt sich nun, was der stetig ausgedehnte Raum ist.

4. Im Anschluß an Aristoteles (V Metaph. 13) setzen Viele das Wesen der Ausdehnung in die Theilbarkeit in aliquote Theile. Unter letzteren sind solche zu verstehen, die nicht durch Addition, sondern durch Multiplication das Ganze wiedergeben. Da aber auch die discrete Größe durch Division in solche Theile zerlegt werden kann, so muß man dann unter den aliquoten Theilen wohl solche ver-

stehen, welche immer wieder derselben Art sind wie das Getheilte. Denn wenn auch die Zahl in aliquote Theile zerlegt werden kann, so sind dieselben nie derselben Wesenheit wie das Ganze, da die einzelnen Zahlen sich wesentlich von einander unterscheiden, während die aliquoten Theile der Ausdehnung durchaus nur zufällig d. h. durch Größe vom Ganzen verschieden sind. Aehnliches gilt von einer zusammengesetzten Wesenheit, etwa einem Molekül von einer homogenen Substanz z. B. des Wasserstoffs, das immer aus 2 Atomen Wasserstoff bestehen muß. Denn wenn die Theile wirklich Wesenstheile sind, so können sie unmöglich wieder dasselbe Wesen wie das Ganze haben. Sind es aber keine Wesenstheile, welche eine zusammengesetzte Natur constituirten, sondern etwa nur eine Aggregat z. B. von Geistern, dann ist das Ganze noch weit weniger derselben Wesenheit wie die einzelnen Glieder desselben.

Unter den gegebenen Bestimmungen kann die Theilbarkeit in aliquote Theile als der Ausdehnung eigenthümlich (proprium) angesehen werden, aber das Wesen der Ausdehnung gibt sie um so weniger an, als die Ausdehnung in den aliquoten Theilen, welche derselben Wesenheit wie das Ganze, d. h. ausgedehnt sein sollen, wieder vorkommt.

5. Dem Wortlaute nach verschieden, in der Sache aber identisch ist mit voriger Definition eine andere, welche die Ausdehnung darin setzt, daß sie als Maß dienen kann. Denn als Maß für etwas zu Messendes muß immer etwas mit diesem Homogenes genommen werden. Linien kann man nur durch Linien, Zeit nur durch Zeit und nicht durch Raumeinheiten messen. Und der Grund ist einleuchtend: durch das Messen will man finden, wie vielmal Etwas größer ist als ein Anderes, also wie vielmal eine Größe in der andern enthalten ist. Daraus ergibt sich, daß allerdings blos die Größe Maß sei, so wie auch nur sie gemessen werden kann. Das Resultat des Messens ist aber die Theilung der Größe in aliquote Theile, d. h. solche, welche als Maß, das wiederholt angelegt wird, angenommen sind.

Wegen der Gleichartigkeit des Maßes und des Gemessenen kommt es auf dasselbe hinaus, ob ich die Eigenthümlichkeit der Größe darein setze, daß sie Maß, sein kann, als daß sie gemessen werden kann. Kann ja doch das Gemessene umgekehrt auch als Maß an die Größe angelegt werden, welche vorher ihr Maß war. Ist z. B. ein Maß a mal in einer Größe enthalten, so enthält umgekehrt jenes diese

Größe $\frac{1}{a}$ mal. Darum fällt die Meßbarkeit und folglich auch das (Maßsein =) Messen mit der Theilbarkeit in aliquote Theile zusammen.

So kann auch diese Bestimmung, mit den unter 4. gegebenen Einschränkungen als proprium der Größe und spezieller der Ausdehnung gelten, aber als Wesen derselben noch viel weniger als die dort erklärte Theilbarkeit, da das Messen noch offener den Begriff der Größe wieder einschließt.

Wenn sich somit keine Definition von der Größe und Ausdehnung geben läßt; so ist das ebenso wenig zu verwundern und zu bedauern, als daß man das Sein nicht weiter definiren kann. Wie das Sein Grundbegriff aller Vorstellungen ist, und darum keine gefunden werden kann, die es nicht wieder enthielte, so ist die Ausdehnung Grundelement alles Sinnlichen und Grundvorstellung aller sinnlichen Wahrnehmungen, und es kann darum kein auf das sinnliche Gebiet sich beziehende Vorstellung geben, die nicht die Ausdehnung wieder in sich schlösse.

Wie aber die Vorstellung des Seins so klar ist, daß sie keiner Erklärung bedarf, so auch die der Ausdehnung, die dem nicht an abstractes Denken gewöhnten Menschen sich noch anschaulicher darstellen läßt, als selbst das allgemeine Sein.

II. Die Ausdehnung besteht nicht aus einfachen Elementen.

Da die Theilbarkeit der Ausdehnung wesentlich ist, nach jeder Theilung aber die Theile kleiner werden, so möchte es scheinen, daß man nach hinlänglich vielen Theilungen endlich zu einfachen Elementen, also bei der Theilung der Linie zu Punkten, der Ebene zu Linien, des Körpers zu Ebenen kommen müsse. Und so scheint es auch die Mathematik anzunehmen, welche z. B. die Linie von der Ausdehnung 1 M. in a Theile theilt von der Größe $\frac{1}{a}$ M. dann diese wieder in a Theile von der Größe $\frac{1}{a^2}$ und so weiter bis sie der Reihe nach $\frac{1}{a^3}$, $\frac{1}{a^4}$ . . $\frac{1}{a^n}$ große Theile erhält. Ist nun die Theilung unend-

lich vielmal vollzogen, so beträgt die Größe der Theile $\frac{1}{a\infty} = 0$. Eine Linie aber ohne Ausdehnung ist ein Punkt. Also besteht schließlich die Linie aus unendlich vielen Punkten.

Und doch ist offenbar, daß sich aus noch so vielen Null oder Nichtsen niemals Etwas zusammensetzen und also aus noch so vielen Punkten, die man zusammenhäuft, niemals eine Ausdehnung herstellen läßt, was doch der Fall sein müßte, wenn sich eine Größe in lauter Nichts, eine Linie in lauter Punkte zertheilen ließe.

Daß sich aus Punkten die Linie nicht zusammensetzen läßt, kann man unter andern leicht so zeigen. Damit die Punkte eine stetige Linie bilden, darf kein Zwischenraum zwischen ihnen sein, sie müssen sich berühren. Zur Berührung gehört aber mindestens 1 gemeinsamer Punkt. Da beide aber nur 1 Punkt sind, so werden sie durch die geforderte Berührung 1 gemeinsamer Punkt. Dasselbe tritt ein, wenn ein dritter, vierter und beliebig viele angesetzt werden.

Auch die Mathematik betrachtet die Elemente einer Linie von der Größe $\frac{1}{a\infty} = 0$ nicht als Punkte, sondern als unendlich kleine Linien, die daher unendlich vielmal genommen die ursprüngliche Linie wiedergeben; Null oder Nichts sind jene Linien nur im Gebiete des Endlichen; doch davon mehr unter IV.

Man wendet weiter ein: Ueberall auf der Linie kann man Punkte fixiren und nicht die kleinste Strecke ist von der Möglichkeit, Punkte zu liefern, ausgenommen. Also muß sich die ganze Ausdehnung der Linie aus Punkten zusammensetzen.

Allerdings kann man überall Punkte auf der Linie fixiren aber niemals zwei, welche unmittelbar an einander stießen; denn thäten sie dies, so wären sie nach Obigem nur 1 Punkt. Also liegt immer wieder stetige Ausdehnung zwischen 2 fixirten Punkten. Und darum könnte man höchstens mit Manchen sagen, die Linie setze sich aus Punkten und Linien zusammen; aber in Wahrheit thun die Punkte Nichts zur Constitution der Linie, zu welcher die kleinen Linien vollständig hinreichen. Die Punkte dazwischen bestimmen, begränzen nur die Theillinien und sie dienen daher eher zur Zertheilung als zur Constitution der ganzen Ausdehnung.

Weiter macht man geltend: Wenn sich eine Kugel oder ein Kreis über eine Ebene hinbewegen, so beschreiben sie eine Linie durch ihre Bewegung; sie haben aber immer nur 1 Punkt mit der Ebene gemein; also wird durch Ansetzen von den Punkten, in welchen die Kugel successiv die Ebene berührt, an dem ersten Berührungspunkt eine Linie erzeugt d. h. die Linie besteht aus Punkten.

Gewiß; durch stetiges Ansetzen von neuen Punkten d. h. durch Bewegung oder Fließen eines Punktes kann stetige Ausdehnung erzeugt werden. So wird auch bei der stetigen Bewegung eines einfachen Punktes, der mit dem Raume in jedem Augenblicke seiner Bewegung nur 1 Punkt gemein hat, eine stetige Linie erzeugt, nicht aber durch Addition von discreten Punkten. Die Kugel fixirt durch ihre stetige Bewegung auf der Berührungsebene ebenso wenig discrete Punkte, die sich zu einer Linie summirten, wie ein Punkt, der sich gradlinig stetig bewegt. Würde der sich bewegende Punkt nach jedem Augenblick absetzen, um im nächstfolgenden wieder sich weiter zu bewegen, dann könnte er discrete Punkte fixiren; damit würde er aber thatsächlich nicht weiter kommen, sondern sein Abstand vom Ausgangspunkte wäre immer nur ein Punkt, d. h. er wäre nicht bewegt worden. Soll discrete Bewegung stattfinden, so muß immer eine ausgedehnte Strecke durchlaufen sein, ehe wieder ein fixirter Punkt oder Ruhepunkt eintreten kann. Ganz dasselbe gilt von der Bewegung der Kugel, die entweder sich stetig bewegt, und dann durch stetiges Fließen eines Punktes die Tangente erzeugt, oder mit Unterbrechung und dann können nicht Punkte, sondern nur Linien den Abstand der Unterbrechungen bezeichnen, d. h. nur aus Linien sich die Linie zusammensetzen.

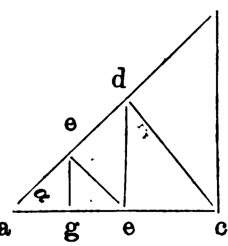
## III. Der Theilung des Ausgedehnten kann keine Gränze gesetzt werden.

Der Sinn des Satzes ist: Durch eine endliche Anzahl von Theilungen ist die Theilbarkeit des stetig Ausgedehnten nicht erschöpft, sie geht ohne Ende fort.

1. Wenn eine Linie von endlicher Länge in eine endliche Anzahl von Theilen getheilt ist, haben die Theile immer noch eine endliche Länge; sie können also nochmals getheilt werden. Dies gilt aber für jede beliebige endliche Anzahl von Theilungen und jede daraus hervorgehende endliche Größe der Theile. Also kann durch keine endliche

Anzahl von Theilungen die Theilbarkeit der Ausdehnung erschöpft werden.

2. Dies läßt sich auf verschiedene Weise mathematisch darthun. Ich wähle ein Beispiel aus.




Hat man einen spitzen Winkel bac, so läßt sich vom Schenkel ab ein Perpendikel auf den andern ac fällen und von dessen Fußpunkt c wieder eine Senkrechte cd nach ab und von d wieder nach ac u. s. w. Dies Verfahren kann so lange fortgesetzt werden, bis einmal das von dem einen Schenkel auf den andern gefällte Perpendikel genau in den Punkt a fiele. Dies ist aber nie möglich, da sonst der Schenkel ba mit ca einen rechten Winkel bilden müßte, was gegen die Voraussetzung ist. Es bleiben also die Perpendikel immer innerhalb a und schneiden immer ein neues kleineres Stück von den Schenkeln ab und theilen dieselben also ohne Ende fort.

Aus der unendlichen Theilbarkeit des Stetigen ließe sich wohl mit Zeno ein Einwurf gegen die Möglichkeit der Bewegung erheben: Damit ein Körper eine endliche stetige Strecke durchlaufe, muß er erst die Hälfte durchlaufen haben; dazu ist aber wieder erforderlich, daß er davon die Hälfte und davon die Hälfte u. s. w. durchlaufe. Geht also die Theilbarkeit ohne Ende fort, so kommt man 1° nie zu einem ersten Theile, mit dem er doch anfangen muß, und 2° hat er, nachdem er diesen ersten unendlich kleinen Theil durchlaufen hat, so gut wie nicht angefangen, da er blos um einen Punkt von seinem Ausgange, also nicht davon fern wäre und 3° entständen unendlich viele Theile; nun aber steht fest: Infinitum non est pertransire.

Darauf ist zu erwidern: Die erste Folgerung ist unrichtig, da man wirklich zu letzten Theilen kommt, und also einen ersten erhält, mit dem die Bewegung beginnen kann, wie wir im V. Satze sehen werden.

Die zweite ist unrichtig, da man nicht auf Punkte in der Theilung kommt, wie wir bereits gesehen haben unter II.

Die dritte Folgerung ist unrichtig: Nur dann könnten die unendlich vielen Theile der endlichen Strecke nicht durchlaufen werden, wenn sie durch unendlich viele unterbrochene Bewegungen zurückgelegt werden sollte, bei welchen der Körper nach jedem möglichen Theile der Strecke absetzte und erst dann wieder sich weiterbewegte. Aber wie die stetige Strecke nicht durch Ansetzen von unendlich vielen Punkten, sondern durch stetiges Ansetzen eines Punktes d. h. durch stetiges Fließen eines Punktes erzeugt wird, so kann sie auch von jedem Körper durch stetige Bewegung durchlaufen werden. In der That gibt die gesammte Anzahl der Theile: $\frac{1}{2} + \frac{1}{2^2} + \frac{1}{2^3} + \frac{1}{2^4} +$ inf. nach der Summenformel $\left(S = a\,\frac{(e^n - 1)}{e - 1}\right)$ für eine geometrische Progression $\frac{\frac{1}{2}\left(-1\right)}{\frac{1}{2} - 1} =$

$$\frac{-\frac{1}{2}}{-\frac{1}{2}} = 1,$$ eine endliche Linie.

Und selbst das Unendliche kann in Gedanken durchlaufen werden, freilich nicht durch successive wenn selbst stetige Fortschritte, wohl aber durch eine unendliche Schnelligkeit, wenn der Geist im Augenblicke das Ende wegdenkt.

IV. Die Theilbarkeit des Stetigen kann nicht ins Unbestimmte fortgehen.

Aus der unbegränzten Theilbarkeit der stetigen Größe und der Unmöglichkeit, daß sie aus einfachen Elementen zusammengesetzt werde, scheint unabweislich zu folgen, daß die Theilbarkeit ins Unbestimmte fortgehe, potenzial unendlich sei. Denn wenn man nicht auf Punkte in der Theilung kommen darf, so erhält die Theilbarkeit nie und nimmer einen Abschluß, kann also nicht actual unendlich sein, und da sie doch ohne Ende ist, so muß sie potenzial unendlich sein.

Dagegen haben wir 1. oben bewiesen, daß das potenzial Unendliche immer ein actual Unendliches derselben Gattung voraussetzt. Ich könnte nämlich nicht ohne Ende ins Unbestimmte weiter gehen, wenn nicht eine actuale Unendlichkeit a parte rei gegeben wäre, in=



nerhalb derer ich mich ins Unbestimmte fortbewegen kann und auf keine Schranken stoße.

2. Gott erkennt alle Theilungen, welche in der stetigen Größe denkbar und möglich sind. Außer den von Gott gedachten ist ein weiteres Theilen unmöglich. Sie haben also in Gottes Erkenntniß einen actualen Abschluß und gehen nicht ins Unbestimmte weiter.

3. Die potenziale Unendlichkeit der Theilungen folgt nicht, wie behauptet wird, mit Nothwendigkeit aus der Endlosigkeit derselben und aus der Unmöglichkeit, auf einfache Elemente zu kommen. Die Theilbarkeit könnte ja möglicherweise durch andere Bestimmungen einen Abschluß erhalten und dies ist, wie wir sehen werden, das Richtige.

V. Die letzten Elemente einer stetigen Größe sind untheilbare unendlich kleine Größen derselben Art.

Aus Vorstehendem ergibt sich, daß man in der Theilung des Stetigen, nach actual unendlichem Prozesse zu abschließenden Elementen kommen muß, die nicht mehr getheilt werden können. Aber hierin besteht die Schwierigkeit zu erklären, wie eine Ausdehnung nicht mehr theilbar sein soll, wenn sie nicht zum Punkte zusammengeschrumpft ist.

1. Aber es ist zu bemerken, daß Etwas aus zweifachem Grunde die Theilbarkeit ausschließen kann, entweder a) weil sein Wesen dieselbe nicht zuläßt, d. i. wenn es durchaus einfachen Wesens ist, wie ein Geist, ein Punkt, oder b) weil die Theile, in die es zerlegt werden müßte, einen Widerspruch in sich schließen. Dies ist aber der Fall, wenn man zu unendlich kleinen Theilen der Ausdehnung gekommen ist. Dieselben sind nämlich so klein, daß es nichts Kleineres in derselben Gattung geben kann und doch müssen die Theile immer kleiner sein, als das zu Theilende. Also sind unendlich kleine Theile der Ausdehnung untheilbar.

Aber darum sind sie durchaus nicht Punkte, sondern während die Punkte alle einander gleich sind und den schlechthinnigen Mangel aller Ausdehnung einschließen, sind die unendlich kleinen Größen sehr verschieden; denn ein unendlich kleiner Kreis ist etwas ganz anders als eine unendlich kleine Linie, eine unendlich kleine Ellipse; so verschieden, daß sie in der Differenzialrechnung in Vergleich zu einander gesetzt werden und noch ein angebbares Verhältniß zu einander haben. So ist das Verhältniß einer unendlich kleinen Sehne zu einem unendlich

[k]leinen Bogen ein endlicher Werth und verschieden von dem Verhält-[n]isse desselben Bogens zu einer unendlich kleinen Tangente nämlich

$$\frac{d \sin x}{d x} = \cos x$$

$$\frac{d \operatorname{tang} x}{d x} = \frac{1}{\cos x^2}$$

Mit den Punkten und Nullen haben jene Elemente den Mangel [e]ndlicher Ausdehnung gemein und darum werden sie von der Ma-[t]hematik in einer und derselben Differenzialgleichung gleich Null und [g]leich etwas gesetzt; was einen unlösbaren Widerspruch einschließt, [w]enn man nicht obige Unterscheidung vor Augen behält. So entsteht [z]. B. aus der Gleichung

$$\frac{d y}{d x} = \frac{d \frac{a}{x}}{d x} = \frac{-a}{x^2 + x d x}$$

[d]ie andere $\frac{d \frac{a}{x}}{d x} = - \frac{a}{x^2}$ nur dadurch, daß man im Nenner rechts [d]x ganz genau = 0 setzt. Links darf es aber nicht = 0 gesetzt [w]erden, sonst würde man die falsche Gleichung erhalten:

$\frac{0}{0} = 1 = - \frac{a}{x^2}$; und es würde überhaupt nur Vergleichung [z]wischen 2 Nichts angestellt, die nicht $- \frac{a}{x^2}$ zum Resultate haben [k]ann.

Berechtigt ist ein solches Verfahren nur dadurch, daß die un-[e]ndlich kleinen Größen dy und dx noch etwas sind und darum in [e]inem angebbaren endlichen Verhältnisse (hier $- \frac{a}{x^2}$) zu einander ste-[h]en. In dem Gebiete des Endlichen ist aber dx ganz und gar Nichts, [d]arum ist es ganz einerlei ob man es zu $x^2$ addirt oder nicht, in dem [G]ebiete des Endlichen, in dem sich x befindet, ist es ganz genau = 0.

Die unendlich kleinen Größen (Differenzial von y und Differenzial [v]on x) können noch mit einander in einem bestimmten endlichen Ver-[h]ältnisse stehen, weil auch z. B. die unendlich kleine Sehne immer noch kleiner bleibt als der unendlich kleine Bogen, den sie abschneidet. Und

dies darum, weil auch bei unendlicher Kleinheit des Bogens und der Linie, ersterer Bogen, letztere Linie bleibt. Die Kleinheit ändert ja nichts an der Wesenheit der Größen, sondern nur an ihrem Maße. Das Maß derselben kann aber nie so gering werden, daß das Wesen nicht mehr bliebe und erkannt werden könnte. Denn nur dann könnte durch eine letzte Theilung das Wesen des Bogens verloren gehen und mit der Linie zusammenfallen, wenn er einmal in zwei Punkte zerfiele, zwischen denen ein anderer Punkt nicht mehr eingeschoben werden könnte. Denn kann noch einer eingeschoben werden, so liegt er wesentlich außer der Richtung, welche die beiden ersten Punkte bestimmen, die Gerade aber wesentlich in derselben: denn der Bogen bedarf mindestens 3 Punkte zu seiner Bestimmung, die Gerade ist durch 2 vollständig bestimmt.

Also nur wenn ein Bogen nur noch aus 2 unmittelbar an einander stoßenden Punkten besteht, kann er sein Wesen in das der Geraden umsetzen. Aber auf dem Ausgedehnten sind keine 2 unmittelbar an einander stoßende Punkte möglich, und stoßen sie wirklich ohne Zwischenraum an einander, so bilden sie nur einen Punkt; und so könnte der Bogen, damit er nicht mehr Bogen sei, nicht in eine Gerade, sondern nur in einen Punkt übergehen. In Punkte kann aber das Ausgedehnte nicht zerlegt werden.

Aber, wird man fragen, wie groß sind denn unendlich kleine Theile, wenn sie weder eine angebbare (endliche) Ausdehnung haben und doch auch nicht Nichts sein sollen?

Sie sind so klein, daß es in ihrer Gattung nichts Kleineres geben kann und doch noch groß genug, um durch unendliche Anzahl eine endliche Ausdehnung wieder herzustellen und zwar derselben Gattung wie sie selbst. Nur in diesem Sinne kann man $\frac{1}{a\infty} = 0$ und doch auch $\left(\frac{1}{a\infty}\right)^{\infty} = a$ erhalten, obgleich 0 niemals etwas geben kann, wenn es auch noch so vielmal multiplizirt oder potenzirt wird.

Fragt man, ob noch unterschiedene Punkte auf einem solchen unendlich kleinen Theile fixirt werden können, so ist zu erwidern: Allerdings, aber nur in unendlich kleinen Abständen. Diese Abstände sind nun freilich noch kleiner als die unendlich kleinen Elemente, aber in einer andern Ordnung: sie bilden das unendlich Kleine der 2. Ord-

nung; in unendlich kleine Theile der ersten Ordnung können die unendlich kleinen Elemente der 1. Ordnung nicht mehr zerlegt werden. Um also die allerletzten Elemente zu haben, muß man auf Infinitesimalgrößen der unendlichsten Ordnung gehen, die nun so klein sind, daß es nichts Kleineres im Gebiete des Bogens, der Linie, der Kugel u. s. w. geben kann. Und auch diese sind kein bloses Nichts, da auch sie noch ein angebbares Verhältniß zu einander haben können; worüber Eingehenderes zu sehen in „Das Unendliche" a. a. O.

VI. Die stetige Größe besteht A. nicht aus actualen sondern nur aus potenzialen Theilen. B. Erstere werden durch eine äußere Ursache bestimmt.

A. 1. Dies folgt schon aus der Aristotelischen Definition des Stetigen: „dessen Extreme Eins sind". Die Extreme sind aber eben die actualen Theile abschneidenden Gränzen; sind nun dieselben Eins d. h. ununterschieden, so sind keine Begränzungen von Theilen und damit auch keine Theile da.

2. In der That wenn bereits Theile da wären, so müßten sie eine ganz bestimmte Größe und Gestalt haben, die ihnen die Gränzen, die Extreme, geben. Dann könnten die Gränzen aber nicht Eins d. h. ununterschieden sein, sondern sie wären nur noch anstoßend (ἁπτόμενα) ohne Zwischenraum. Und so wird mit der Annahme actualer Theile und deren actualer Abgränzung die stetige Größe vollständig verneint.

3. Die Stetigkeit der Ausdehnung gewährt gar keinen Anhaltspunkt für bestimmte Gränzen actualer Theile. Aus sich verhält sie sich ganz indifferent für eine Theilung in der Mitte, in 3, 4 Theile u. s. w. Nur bei den letzten Elementen könnte man einen objectiven Anhaltspunkt für Theile finden, welcher für die andern nicht in gleicher Weise besteht. Aber die letzten Theile hängen ganz genau so innig zusammen, wie alle denkbaren größeren, zumal in denselben Punkten, in welchen 2 letzte Theile zusammenstoßen, auch größere zusammenstoßend gedacht werden können.

4. Wären die Theile im Stetigen schon actual, ohne Fixirung und Theilung selbst des Gedankens, so müßten soviel da sein, als Punkte auf der Linie genommen werden können. Man hätte also so viel actuale Theile in der Linie als Punkte, höchstens einen weniger, da 1 abgeschnittener Theil immer 2 Punkte, 2 Theile 3 Punkte u. s. w. bedürfen. Es bestände also die Linie schließlich aus Punkten.

B. Da also die stetige Größe aus sich keinen Anhaltspunkt für schon bestimmte actuale Theile bietet, dieselbe aber in solche zweifelsohne getheilt werden kann, so müssen diese von Außen bestimmt werden. Dazu ist nun nicht nöthig, daß eine völlige Trennung der Theile Statt habe, es ist nicht einmal eine reale Theilung erforderlich; es genügt, daß der Geist Gränzen setze z. B. Punkte auf der Linie fixire: und die Theile sind actuale. Weiter können accidentale Beschaffenheiten die Stetigkeit unterbrechen, wie wenn ein Theil gefärbt, erwärmt, elektrisch wird, wenn die stetige Krümmung plötzlich umbiegt, oder in eine Gerade übergeht u. s. w. Dies ergibt sich noch klarer aus der Widerlegung einiger Einwände.

1° Dabei bringt die äußere Ursache die Theile nicht hervor (wie man einwirft), was allerdings durch den blosen Gedanken nicht geschehen kann, sondern gibt denselben nur actuale Gränzen, die sie ohnedies nur der Möglichkeit nach hatten. Actual war auch schon der positive Inhalt des Theiles, nämlich seine Ausdehnung, gemacht wird nur die Begränzung, Bestimmung, welche durch den blosen Gedanken vollzogen werden kann.

2° Dieselbe Bemerkung schneidet auch einen andern Einwand ab, der sagt: Wenn durch äußere Ursachen erst die Theile actual werden, so bringt die Berührung einer bestimmten Stelle daselbst einen actualen Theil erst hervor. Und doch mußte er bereits da sein, um berührt werden zu können; denn was noch nicht ist, kann nicht berührt werden. — Denn es ist ja etwas da, was berührt wird, nämlich die Ausdehnung, begränzt wird sie nur und als bestimmter Theil bezeichnet durch die Berührung.

3° Wenn man weiter einwirft: Auch abgesehen von aller äußern Ursache ist in der Ausdehnung bereits ein Anhaltspunkt für bestimmte Theilungen. Denn das Oben ist vom Unten, die rechte Seite von der linken, der Mittelpunkt eines Kreises von der Peripherie, die Spitze eines Kegels von dem Mantel und der Basis u. s. w. unterschieden: — so ist nur auf eine Selbsttäuschung hinzuweisen, die dabei unterläuft. Denn Oben und Unten, Rechts und Links kommt der stetigen Größe nicht aus sich zu, sondern nur durch äußere Ursachen, nämlich durch ihre Stellung zur rechten und linken Hand, zum Kopfe und den Füßen des gegenüberstehenden Menschen; aus sich verlangt die stetige Größe durchaus nicht, daß ein Theil derselben der obere, der andere der untere sei, sondern durch äußere Ursache kann, was so eben noch unten war, oben werden und umgekehrt. — Aber beim Kegel ist

doch das Oben durch die Spitze und das Unten durch die Basis bestimmt? Durchaus nicht. Denn für gewöhnlich steht der Kegel allerdings auf der Basis und nicht auf der Spitze, aber dies kommt von einer äußern Ursache, der Schwerkraft der Erde, mit der er auf der Basis leichter sich ins Gleichgewicht setzt.

Spitze, Mantel und Basis des Kegels sind allerdings actual unterschieden, aber sie bilden ja auch keine stetige (Flächen-) Ausdehnung. Stetigkeit haben wir in der Körperlichkeit des Kegels und dessen stetiger Verjüngung, und da läßt sich nur durch äußere Ursachen eine Unterbrechung einführen, etwa wenn der Geist von der Spitze bis zur Mitte als oben, das Uebrige als unten bezeichnet.

So ist auch der Mittelpunkt des Kreises von der Peripherie a parte rei unterschieden, wenn ich nämlich den Mittelpunkt fixirt d. h. einen bestimmten Punkt aus der Kreisfläche ausgehoben habe; mit der Kreislinie bildet er ja keine stetige Ausdehnung. Sagt man aber, der Mittelpunkt sei durch seine gleiche Entfernung von allen Punkten der Peripherie bereits bestimmt, so gilt Aehnliches von allen andern Punkten in der Kreisfläche, da ja ein jeder einen ganz bestimmten Abstand von der Peripherie hat. Wenn also keiner von diesen andern ohne Fixirung des Geistes schon actual ist, dann auch der Mittelpunkt nicht.

4° Wenn im Stetigen keine actualen Theile sind, so können in ihm auch keine entstehen. Denn dann sind die Theile thatsächlich Eins; was aber Eins ist, kann nicht vielfach werden, es sei denn es werde von sich selbst getrennt.

Zu einem Theile des Stetigen gehören 2 Momente ein positives nämlich seine Ausdehnung und ein negatives, seine Begränzung. So lange nun die Theilung nicht stattgefunden hat, ist die Ausdehnung der Theile schon da, aber nicht ihre Begränzung und damit nicht ihre actuale Unterschiedenheit. Aber darum kann man nicht sagen, daß sie vor der Theilung Eins seien; nur das Ganze ist Eins. Spreche ich aber von Theilen darin, so habe ich deren ja schon unterschieden, und setze also die Theilung als vollzogen voraus, kann also nicht von einer Einheit der Theile des Stetigen sprechen. Wenn darum ein Theil vom Ganzen genommen und vom übrigen Theile geschieden wird, so wird Nichts von sich selbst getrennt; da ja dieser bestimmte Theil niemals Eins war mit dem andern schon bestimmten Theile, sondern es

wird erst das eine theilbare Stetige wirklich getheilt, seine potenzialen Theile zu actualen gemacht.

5⁰ Wollte man insistiren und fragen: Welche Unterscheidung hätten denn dann die Theile vor der Theilung, wenn keine distinctio realis? denn eine distinctio rationis kann es nicht sein. Keine distinctio rationis ratiocinantis, dann würde kein Fundament für die Theilung da sein, was offenbar gegen die wesentliche Theilbarkeit des Stetigen ist; aber auch nicht eine distinctio rationis ratiocinatae. Denn was sich so unterscheidet, bleibt vor und nach der Unterscheidung immer realiter unum, die stetige Größe wird aber in real verschiedene Theile durch die Unterscheidung zerlegt. — Darauf ist zu erwidern:

a) Es ist ein Widerspruch vor der Theilung von Theilen zu sprechen; denn sobald ich Theile denke, habe ich die Theilung bereits vollzogen.

b) Allerdings läßt die distinctio rationis ratiocinatae das Object, das sie unter verschiedenen Begriffen denkt, realiter unum; die Unterscheidung aber, welche der Geist im Stetigen vornimmt, hat zwar mit jener gemein, daß sie nicht blos logisch ist, sondern ein Fundament in der Sache hat, sie hat aber das Eigene, daß sie reale Unterschiede setzen kann. Und das rührt von der Eigenthümlichkeit des Stetigen her, daß es durch den blosen Gedanken actual getheilt werden kann.

6⁰ Das Stetige hat wesentlich Theile außer Theilen. R. Distinguo: Nach der Theilung Conc. Vorher: Subd. Potenziale Conc. Actuale Nego.

VII. Es gibt stetige Ausdehnung.

In vorstehendem Satze wird Dreierlei behauptet: A. Die stetige Ausdehnung enthält in ihrem Sein keinen Widerspruch. B. Die stetige Ausdehnung ist nicht rein subjectiver Natur, sondern hat objective Geltung. C. Die stetige Ausdehnung existirt.

A. Was das erste anlangt, so behauptet Palmieri real existirende stetige Ausdehnung schließe Widersprüche ein, obgleich er das ideale Sein der Ausdehnung nicht für unmöglich erklärt und in der Sensation sogar eine stetige Ausdehnung statuirt, welche durch einfache reale Punkte im Sinne Boscowich's als Elemente der Körper nicht erklärt werden könne. Sein hauptsächlichster Grund ist die actuale

Unendlichkeit der Theile in dem existirenden Stetigen, welche einen Widerspruch in sich schließe.

Dagegen ist aber zu bemerken

1⁰ daß in dem realen Stetigen wie in dem blos möglichen, also in einem physischen stetig ausgedehnten Atome wie in dem rein mathematischen Polyeder die Theile ganz genau dieselbe Actualität haben, und die Theilbarkeit beider ganz genau dieselbe ist. Wenn also a) im physischen Atome die Stetigkeit einen Widerspruch enthält, dann auch im stetigen Raume und wenn in letzterem keine actuale Unendlichkeit von Theilen sich herausstellt, dann auch in ersterem nicht. Uebrigens haben wir ja b) gezeigt, daß in keinem Stetigen die Theile vor der Theilung actual sind, und daß die actuale Unendlichkeit der Theile ein schwacher Grund ist, um die Möglichkeit des Stetigen zu bestreiten.

2⁰ Was sich uns in der Sinneswahrnehmung darstellt, ist ein existirendes Stetige; denn wenn auch außer uns kein stetig ausgedehnter Körper existiren sollte, so ist ja doch das was wir als Farbe, Widerstehendes, Gestaltetes wahrnehmen, nicht ein blos Mögliches sondern ein Existirendes. Wenn also auch dieses Phänomen rein subjectiv sein sollte, so sind doch gegen dasselbe, da es in Wirklichkeit ist, alle Einwürfe, welche gegen ein existirendes Stetige vorgebracht werden können, gerichtet.

3⁰ Aber auch objectiv existirt wenigstens *ein* Stetiges; die reale *Bewegung* und auf deren Theilbarkeit gehen ganz genau dieselben Einwürfe, die gegen die räumliche Stetigkeit erhoben werden. Und nicht blos kann *Aehnliches* gegen die stetige Bewegung und gegen die reale Ausdehnung vorgebracht werden, sondern die Einwürfe gegen die Bewegung sind von den Eleaten direkt gegen die Stetigkeit des Raumes erhoben worden, und dies kann auch nicht anders sein, da jedem Theile und jedem Momente der Bewegung ein Theil und Punkt des durchlaufenen Raumes entspricht. Daß aber der beschriebene ideale Raum nicht auch mit stetiger realer Masse angefüllt werden *könne*, ist eine nicht zu beweisende Behauptung.

B. Außer den Ungereimtheiten, die jeder Idealismus in sich schließt, möge gegen die rein *phänomenale* Bedeutung des Stetigen hier nur Folgendes bemerkt werden.

Hat Raum und Zeit und Bewegung nur subjective Bedeutung, so sind die festesten aller Wissenschaften, die Geometrie, welche den steti=

gen Raum und die Mechanik, welche die Zeit und stetige Bewegung zum Gegenstande haben, ohne allen objectiven Gehalt. Sie behandeln dann nur psychologische Erscheinungen, die an und für sich ebenso wenig Bedeutung für das Sein außer der Sinnlichkeit haben, als die subjectiven Phantasien eines Träumenden oder Wahnsinnigen. Wenn zwischen den Kantschen Auffassungen und den letzteren der Unterschied zu bestehen scheint, daß jene normale dieses abnorme Träumereien seien, so fällt selbst dieser Unterschied weg, da jene mit der Ueberzeugung aller gesunddenkenden Menschen im Widerspruch stehen. Denn aus demselben Grunde, aus dem man den Raum zur subjectiven Form macht, kann und muß dem ganzen Erfahrungsstoff: der Farbe, dem Ton u. s. w. alle objective Bedeutung abgesprochen werden; damit wird aber die festeste Ueberzeugung, welche alle Menschen von der Existenz der Außenwelt haben und haben müssen, angegriffen. Da nun Kant consequent durch seine ganze Kritik des Erkenntnißvermögens zu dem Resultate kommt, daß dasselbe Nichts von objectiver Bedeutung erkennen könne, so gilt das doch gewiß auch von seiner Kritik, die wir also ganz und gar unberücksichtigt lassen können; sie hat ja noch weniger Bedeutung für das Sein außer ihm als seine vegetativen Funktionen, die doch wenigstens etwas Reales leisten und nicht durch Abnormität mit den bezüglichen Funktionen Anderer im Widerspruche stehen.

C. Daß Stetiges wenigstens in unserer Anschauung und außer derselben in der Bewegung existire, kann nicht bezweifelt werden; aber schwieriger ist es zu entscheiden, ob auch räumliche stetige Ausdehnung außer uns existire, weil die Entscheidung darüber von der Auffassung über das Wesen der Körper abhängt. Die Alten, welche den Stoff nicht atomistisch getheilt sein ließen, gaben sogar den größeren zusammenhängenden Massen stetige Ausdehnung. Dieselbe wird auf die kleinsten Theile von den meisten Atomisten beschränkt, welche die Uratome stetig ausgedehnt denken. Aber da ein einfaches Atom von blos virtueller Ausdehnung, welches nämlich innerhalb eines bestimmten Raumes eine Widerstandskraft ausübt, sich in Bezug auf die physikalischen Erscheinungen unserer Beobachtung ganz genau so darstellt, wie ein ausgedehntes, das durch stetige Ausdehnung einen gleich großen Raum undurchdringlich macht, so können wir nicht wissen, ob in den Körpern sich stetige Ausdehnung findet.

Selbst was gegen die Voraussetzung ganz einfacher Atome ohne irgend welche, selbst virtuelle, Räumlichkeit vorgebracht wird, als könnte darin das Phänomen der stetigen Ausdehnuug in unserer Anschauung und die Wechselwirkung der Elemente auf einander nicht ihre Erklärung finden, scheint wenig triftig. Denn

1° da es nur von dem Mangel an Feinheit unserer Sinne herrührt, daß wir die atomistisch gegliederten Körper mit sehr großen Unterbrechungen als stetig ausgedehnt wahrnehmen, so könnte wohl auch bei großer Annäherung der Punktkräfte an einander von denselben der Eindruck des Stetigen erzeugt werden.

2° Daß dieselben in die Ferne wirken müßten, ist nicht wahr, und wäre es wahr, so ist darin kein Widerspruch zu finden, daß ein Wesen in die Ferne wirke, wohin es zwar nicht mit seiner Substanz (immediatione suppositi) aber doch mit seiner Kraft (immediatione virtutis) reicht.

3° Durch Anstoß können sie einander nahe gebracht und zur Wechselwirkung veranlaßt werden. Was man dagegen einwendet, sie nähmen keinen Raum ein und ließen also das eine das andere in sich eindringen, hätte nur Grund, wenn es blose Punkte ohne alle Kraft wären. Zwei sich berührende unelastische Kugeln treffen sich auch nur in einem Punkte, und doch reicht dies hin, die eine fortzutreiben, oder die andere zum Zurückprallen zu veranlassen.

Von größerer Bedeutung scheint mir die Schwierigkeit, daß bei der Kleinheit solcher Punktkräfte sie sich schwer treffen könnten. — Aber, sind dieselben in gehöriger Anzahl vorhanden und nach allen Richtungen im Raume disponirt und namentlich zu rotirenden Wirbeln vereinigt, so wird keines derselben, noch weniger ein Aggregat ohne Anstoß zwischen den andern hindurchkommen.

Vielleicht läßt sich in folgender Weise eine Grundlage für die Existenz stetiger Ausdehnung in der Natur gewinnen. Das stetig ausgedehnte Bild, welches sich uns in der sinnlichen Wahrnehmung darstellt, kommt nur dadurch zu Stande, daß das wahrnehmende Subject sich zum erkennenden Ausdrucke des zu erkennenden Objectes macht. Es muß also dieses Subject gleichfalls stetig ausgedehnt sein, um als Träger jener ausgedehnten Darstellung zu dienen. Es muß also die Seele im Erkenntnißprinzipe mit stetig ausgedehntem Stoffe zu realer Einheit sich verbinden oder discreten Stoff durch ihre Gegenwart und Kraft denselben so einheitlich zusammenschließen, daß aus der Verbindung beider ein stetig ausgedehntes Subject resultirt. Durch jene einigende Kraft der Seele können die discreten Theile ebenso innig und fest und vielleicht noch mehr geeint werden als wenn sie

kraft ursprünglichen Zusammenhangs, der ja durch Theilung leicht gelöst werden kann, Eins wären d. h. stetige Ausdehnung bildeten. Mit andern Worten: Das sinnliche Bild erfordert wegen seiner wesentlichen Beschaffenheit ein einfaches und ein ausgedehntes Element in dem dasselbe erzeugenden Subjecte; das Innewerden gehört der Seele an, die Ausdehnung desselben hat es vom Stoffe und zwar, da es stetig ausgedehnt ist, muß es auch stetige Ausdehnung von demselben erhalten. Wenn derselbe also aus sich keine Stetigkeit hat, so muß er sie durch die Seele erhalten, welche kraft ihres einheitlichen einfachen Wesens, die discreten Theile des Organs jedenfalls noch leichter zu realer Einheit verbinden kann, als ihre eigene Substanz mit der des Körpers. Also existirt wenigstens da stetige Ausdehnung in der Natur, wo ein einfaches Wesen mit ausgedehntem Stoffe reale Einheit eingeht: im Menschen, den Thieren und höchst wahrscheinlich in den Pflanzen. Ueber die besondere Art, wie die Seele den atomistisch getheilten Stoff zu stetiger Ausdehnung verbindet, wird eingehender in der Psychologie gehandelt werden.

Bemerkung. Unsere vorstehenden Erörterungen über die Realität der stetigen Ausdehnung beziehen sich zunächst auf die körperliche Ausdehnung von 3 Dimensionen: eine andere Frage ist, ob auch die Ebene mit 2 Dimensionen, die Linie mit 1 Dimension und selbst der Punkt ohne alle Dimension existiren.

A. Zunächst ist klar, daß auch Flächen, Linien und Punkte objective Realität außer unserer Anschauung haben. Denn

1° die Geometrie befaßt sich fast mehr mit ihnen als mit der Körperlichkeit; wenn also die gewisseste aller Wissenschaften sich nicht mit imaginären oder rein subjectiven Erscheinungen befassen kann, so müssen jene besonderen Bestimmungen innerhalb der stetigen Ausdehnung ein Sein von objectivem Gehalt, ein reales Sein haben.

2° Die erwähnten räumlichen Bestimmungen treten

a) als Gränzen der Körperlichkeit auf; die Ebene als Oberfläche, die Linie als Kante, der Punkt als Spitze derselben. Da nun die Begränzung der Körper und die besondere Art derselben, die Gestalt und Figur, ebenso gewiß außer uns vorhanden ist, als der Körper selbst, so haben auch Punkte, Linien und Ebenen objective Realität.

b) Auch ohne alle Beziehung zur Begränzung des Körpers haben die fraglichen räumlichen Bestimmungen objectiven und positiven Gehalt. Denn die ebene Fläche ist nicht blos Ende eines Körpers, sondern positiv eine Ausdehnung von 2 Dimensionen von solcher Beschaffenheit, daß jede Verbindung von 2 Punkten in ihr eine Gerade bildet. Anders ist die Definition und also der positive Gehalt einer Kugel=, parabolischen Fläche u. s. w. Aehnliches gilt von der

Linie und selbst dem Punkte, den man nicht blos, wie gewöhnlich geschieht, als Etwas blos Negatives: was keine Ausdehnung in der Länge, Breite und Tiefe hat, fassen darf, sondern er ist positiv: eine bestimmte Lage im Raume.

B. Dieselben Gründe beweisen auch, daß Punkte, Linien und Flächen existiren. Denn so gewiß stetige körperliche Ausdehnung existirt, welche begränzt ist, und eine bestimmte Gestalt haben muß, so gewiß müssen die Gränzen und Gestaltbestimmungen selbst existiren. Zweifelhaft kann nur sein, ob ihre Existenz von der des existirenden Körpers real verschieden sei oder nicht. Pererius (de rerum principiis X, 5) mit A. nimmt an, sie seien blos logisch unter sich und vom Körper verschieden, Suarez dagegen nimmt auch hier die s. g. modale Unterscheidung an. Aus Gründen, welche weiter oben angegeben sind, scheint uns Letzteres das Wahrscheinlichere zu sein.

## §. 32. Die Zeit.

In dem Begriffe der Zeit stellt sich uns als erstes wesentlichstes Merkmal die Dauer dar, und wir fassen dieselbe als eine einheitliche Dauer ohne Anfang, ohne Ende, ohne Zerstörbarkeit, selbst wenn Alles was in der Zeit sich befindet, vernichtet würde. Sie ist stetige Dauer ohne die geringste Unterbrechung, Alles was sich ereignet, ereignet sich in der Zeit. Somit bietet sie die größte Analogie mit dem Raume dar, von dem sie sich aber wesentlich dadurch unterscheidet, daß ihre Theile nicht neben sondern nach einander sind. Aber auch diese verschiedene Anordnung ihrer Theile zeigt wieder so naheliegende Uebereinstimmung, daß die Sprache vielfach dieselben Verhältnißwörter vom Raume und der Zeit gebraucht, wie vor, nach, lang, kurz u. s. w., ja ein bestimmter Theil der Zeit selbst ein Zeitraum genannt wird. Da sogar das Nacheinander, was im Gegensatz zum Nebeneinander allerdings als characterisches Merkmal der Zeit gelten kann, räumlich gebraucht wird, so ist es genauer, die Zeit durch Früher und Später, den Raum durch Vorn und Hinten, welche nicht von dem einen auf das andere übertragen werden, zu bestimmen. Auch darin stimmen beide überein, daß wie dem unbegränzten Raum eine unbegränzte Dauer, so dem Orte eine bestimmte Zeitdauer

und dem Punkte im Raume ein Zeitpunkt, ein Moment entspricht, in welchem Sinne Wann? und Wo? Wie groß? und Wie lange? Hier und Jetzt, Dort und Damals ganz analoge Bedeutung haben. Auch darin besteht Analogie mit dem Raume, daß wie die Ausdehnung im Raume eine formelle und eine virtuelle sein kann, so auch die Dauer (eines Dinges) in der Zeit eine zweifache sein kann, die analog mit den verschiedenen Arten der Ausdehnung so zu fassen ist, daß entweder die Existenz des Wesens mit Theilen seiner Dauer den Theilen der Zeit coexistirt, also mit der Zeit dahinfließt, oder in einheitlicher ungetheilter Dauer ganz jedem Theile eines Zeitraums und ganz dem ganzen Zeitraum entspricht. In letzterem Falle ist die Dauer ohne Theile und also unverändert, aber darum nicht eigentlich Zeit, sondern nur der Zeit gleichwerthig. Denn, wie bemerkt, ist der Zeit das Früher und Später, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wesentlich. Und gerade dadurch ist ja die Dauer der Ewigkeit von der Zeitdauer wesentlich verschieden, daß kraft jener Gottes Existenz immer ganz und unverändert dauert, die der Zeit aber in aufeinanderfolgenden Theilen dahinfließt.

Somit ist außer der Dauer auch noch die Aufeinanderfolge als wesentliches Moment mit in den Begriff der Zeit aufzunehmen. Da die Aufeinanderfolge aber in zweifacher Weise mit der Dauer sich verbinden kann, nämlich 1° so daß sie in sich ungetheilt äußerlich neben ihr coexistirt oder 2° daß sie in dieselbe innerlich eingeht in der Weise, daß die Dauer aus Aufeinanderfolge sich zusammensetzt, so fragt sich, welche von beiden Verbindungen die Zeit constituirt. Aber wir sahen bereits, daß erstere Verbindung nicht eigentlich Zeit, sondern nur Gleichwerthigkeit mit der Zeit, welche selbst der Ewigkeit zukommt, bedeutet, und also die Zeit als die Dauer der Aufeinanderfolge, oder was dasselbe ist, Dauer von Veränderungen, oder da die Dauer wie die Zeit stetig ist, und stetige Veränderungen sich zu Dauer zusammensetzen: stetige Veränderung, *ἀριθμος κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.* Arist. Phys. IV; 11.

Da nun die oben verzeichneten Bestimmungen der Zeit: Anfangs- und Endlosigkeit, Nothwendigkeit, Unzerstörbarkeit u. s. w. nur einer möglichen Wesenheit zukommen können, wie auch die entsprechenden Eigenschaften des Raumes (sollten sie einem existirenden Sein zukommen, so müßte das Gott sein, dessen Wesen doch gewiß nicht Zeit, Veränderung sein kann,) so hätten wir unter jener einen,

unendlichen Zeit die Möglichkeit von Veränderungen und daraus resultirender Dauer, oder die Möglichkeit von Wesen, welche successive Thätigkeiten entwickeln können, zu verstehen. In der That läßt sich kein Augenblick angeben, in welchem nicht schon oder noch Veränderungen dauern konnten oder können werden; es ist durchaus nothwendig, daß solche Veränderungen dauern können, diese Möglichkeit ist für Alles eine einzige und ununterbrochene, stetige; denn in jedem Augenblicke ist Veränderung möglich, und es ist unmöglich, 2 Punkte zu bezeichnen, zwischen denen diese Möglichkeit unterbrochen wäre.

Dieselbe Idee erhalten wir auch von der Zeit, wenn wir die bestimmten Zeiten, welche als Zeitmaß angewandt werden, näher betrachten. Jahr, Monat, Tag, Stunde u. s. w. entsprechen einer Dauer, welche aus stetiger Veränderung sich zusammensetzt. Das Jahr ist die Dauer von einer Revolution der Erde um die Sonne, der Monat von einer Bewegung des Mondes um die Erde, der Tag von einer Drehung der Erde um ihre Axe, die Stunde der 24. Theil der Dauer einer solchen Umdrehung. Da nun das Maß, womit etwas gemessen wird, von derselben Beschaffenheit und Wesenheit sein muß, wie das Gemessene (das Messen hat ja den Zweck, zu finden wie vielmal eine Größe eine andere, welche als Einheit derselben Gattung angenommen wird, enthält), so muß auch die Zeit im Allgemeinen eine Bewegung d. h. eine stetige Veränderung, sei es eine reale, sei es eine ideale (rein mögliche) sein. Die reale Bewegung selbst, wie etwa die Umdrehung der Erde, wird aber ebenso wenig Zeit im eigentlichen Sinne genannt, wie die reale Ausdehnung Raum, sondern wie man unter letzterem die Capazität zur Aufnahme von realer Ausdehnung versteht, so unter Zeit die Capazität zur Aufnahme realer Bewegung, also Möglichkeit der Bewegung; denn man sagt vielmehr die Bewegung vollzieht sich in der Zeit als: sie ist Zeit. Es ist darum mehr oder weniger uneigentlich gesprochen, wenn man z. B. dem Jahrhunderte Thätigkeiten beilegt und es als etwas real Existirendes oder Fließendes faßt, während doch nur die Thätigkeiten und Veränderungen realer Wesen in ihm stetig verlaufen.

Wie beim Raume so unterscheidet man auch hier zwischen innerer und äußerer Zeit einer Veränderung. Unter ersterer versteht man die Dauer der wirklichen Veränderung, unter letzterer eine als Maßstab aller Bewegung an eine Bewegung angelegte Veränderung.

So ist für die Stunde geistiger Arbeit innere Zeit die Summe der darin enthaltenen Veränderungen nach ihrer Dauer betrachtet, äußere Zeit für dieselbe ist der Gang der Uhr d. h. die einmalige Umdrehung des großen Zeigers nach seiner Dauer betrachtet.

Aber genauer gesprochen ist eigentlich nicht die (mögliche) Zeit dem Ereignisse (innerlich oder) äußerlich, sondern eine Bewegung der andern, und die Zeit, in welcher beide dauern, ist für beide Ereignisse ganz genau eine und dieselbe. Sie ist beiden äußerlich, da die Möglichkeit dauernder Bewegung im Allgemeinen weit verschieden ist und hoch über dieser oder jener einzelnen Bewegung steht; denn nicht blos diese 2 Ereignisse, sondern unzählige andere können in ihr Aufnahme finden; sie ist beiden in dem Sinne innerlich, als die Möglichkeit des Dinges dem Dinge selbst innerlich ist, und folglich seine bestimmte Dauer (aus all den möglichen) einem jeden Ereignisse innerlich ist. Vielleicht wäre es den entsprechenden Beziehungen beim Raume angemessener, unter äußerer Zeit eines Ereignisses den Anfang und das Ende desselben d. h. das Ende eines früheren und den Anfang eines neuen Ereignisses, zwischen welchen beiden jenes verläuft, zu verstehen, unter innerer Zeit aber den Theil der Dauer der allgemeinen Zeit, welchen das Ereigniß selbst ausfüllt. Dieser Theil ist nämlich ganz identisch mit der Dauer des äußeren Maßes.

## §. 33. Das Maß der Zeit.

Weil beim Messen ein und dieselbe Größe wiederholt angelegt werden muß, die Zeit aber aus einer stetigen Veränderung sich zusammensetzt, so muß eine gleichmäßige, stets wiederkehrende Veränderung als Maßstab für die Zeit verwandt werden. Demgemäß lag es dem Menschen am nächsten, die regelmäßig wiederkehrenden Umdrehungen der leicht beobachtbaren Himmelskörper, der Sonne und des Mondes als Zeitmesser für größere Zeitabschnitte zu verwerthen. Und diese sind denn auch die Grundlage aller Zeitmesser geblieben, nur daß man ihren immerhin nicht ganz regelmäßigen Gang auf Sternzeit und mittlere Zeit reduzirte und darnach die künstlichen Uhren einrichtete. Statt dessen könnte man auch andere regelmäßig wiederkehrende Veränderungen wie das Fallen einer bestimmten Menge Sandes, das Ausfließen einer bestimmten Masse Wassers, oder die gleichmäßige Bewegung eines Menschen durch einen gegebenen Raum zur Bestimmung gebrauchen. Weniger brauchbar sind menschliche Beschäftigungen etwa die Lectüre eines bestimmten Abschnittes eines Buches, die Vollendung einer bestimmten Handarbeit; denn nur bei mechanischen Bewegungen lassen sich jene vielen zufälligen Störungen und Unregelmäßigkeiten vermeiden, welche das freie Handeln mit sich bringt. Und doch halten wir uns an solche

Zeitmesser, wenn uns mechanische fehlen, ja selbst der Verlauf unserer inneren Vorstellungen und Gefühle muß uns häufig angeben, ob von einem bestimmten Punkte aus eine längere oder kürzere Zeit verflossen ist.

Auf der Beschaffenheit dieser inneren Veränderungen beruht es lediglich, daß uns eine bestimmte Zeit lang oder kurz vorkommt. Natürlich ist eine Stunde ebenso lang wie die andere, wenn aber in einer Stunde sehr viele innere Affecte und Thätigkeiten vorkommen und wir sehr auf dieselben achten, was besonders der Fall ist, wenn sie heftig und unangenehm sind und wir sie los sein möchten, oder wenn wir aus Mangel an objectiver Beschäftigung fort und fort auf uns selbst reflectiren, erscheint uns dieselbe Zeit sehr lang, welche einem Andern oder uns selbst ein anderes Mal sehr kurz erscheint. An dem normalen Gange unseres Vorstellungslebens haben wir übrigens doch eine ungefähre Norm, an der wir selbst den richtigen oder falschen Gang einer Uhr beurtheilen können. Noch mehr würde derselbe uns als Anhaltspunkt dienen, um zu entdecken, wenn einmal alle himmlischen und irdischen Bewegungen viel schneller also in einem kleinen Bruchtheile der jetzigen Zeit verliefen. Denn wenn wir auch dann nicht die Bewegung der Sonne durch die Uhr oder umgekehrt, wie jetzt, controliren könnten, so würde es uns alsbald auffallen, daß wir nicht mehr in einer Stunde so viel denken, so viel Arbeit vollenden könnten wie früher.

Nur wenn alle Veränderung aufhörte, wäre auch alles Messen der Zeit unmöglich; denn blose unveränderliche Dauer kann wohl durch Veränderungen, nicht aber durch Dauer gemessen werden. Ersteres ist aber darum möglich, weil die unveränderliche Dauer der Veränderung nicht durch Theile sondern immer ganz coexistirt, also dauernder Veränderung gleichwerthig ist. In dieser Weise wird gemessen

1° die Dauer der Substanz des Körpers, der sich stetig verändert, d. h. an dem die Veränderung als Accidens vor sich geht.

2° Die Dauer des Geistes, der wenn auch nicht stetige Veränderung, worin eigentlich die Zeit besteht, so doch discrete Veränderungen in seinen Acten erfährt.

3° Selbst die Dauer eines Geistes, der nur einen einzigen unveränderlichen Act etwa die Anschauung Gottes setzt; denn von dem Augenblicke seines Beginnes an kann die nebenhergehende Bewegung der Himmelskörper als Maß für seine Dauer angelegt werden.

4° In gewissem Sinne kann selbst die anfangslose, unveränderliche Ewigkeit Gottes durch die Zeit gemessen werden, freilich nicht um

sie auszumessen und durch irgend welche Zahl von Bewegungen zu erschöpfen, sondern um sie durch unendlich viele Tage, Jahre, Jahrhunderte darzustellen. Nur muß sie zu diesem Zwecke nicht in ihrem untheilbaren Sein, sondern in ihrer virtuellen Ausdehnung gedacht werden, wornach dann ein Tag Zeit nicht der Ewigkeit ganz, sondern nur einem Tage der Ewigkeit coexistirt.

Aber immerhin ist die Beziehung der Ewigkeit zur Zeit eine ganz andere wie die der unveränderten Dauer eines geschaffenen Wesens in seiner Substanz oder in seiner Thätigkeit zu eben derselben, selbst wenn es von Ewigkeit zu Ewigkeit existirte. Denn während die Ewigkeit absolut unveränderlich ist, ist es das Geschöpf nur hypothetisch; denn es könnte zu einer jeden Zeit seine Existenz und noch mehr die Dauer der Thätigkeit verlieren, es konnte zu einer beliebigen andern Zeit oder gar nicht anfangen. In der Dauer des Geschöpfes selbst liegt also der Grund der Vergleichung mit der Dauer von Veränderung, während der Ewigkeit die Veränderung und also die Vergleichung mit Veränderungen immer äußerlich bleibt. Freilich kann man selbst unter der Voraussetzung, daß nichts Veränderliches außer Gott existirte, noch von einer Dauer von unendlicher Ausdehnung selbst von unendlich vielen Jahrhunderten also von einer neben der Ewigkeit herlaufenden Zeit sprechen, aber dies nur insofern, als Gott in jedem Momente seiner einfachsten Ewigkeit außer sich veränderliche Dinge setzen kann, also neben der Ewigkeit immer die Möglichkeit zeitlicher Dauer gegeben ist.

## §. 31. Genauere Bestimmung der Elemente der Zeit.

### A. Die Dauer.

Noch weniger als eine eigentliche Definition von der Zeit, die als Stammbegriff Jedem klar genug vor dem Bewußtsein steht, gegeben werden kann, lassen sich deren Elemente definiren. Alle näheren Bestimmungen, die man von der Dauer oder von der Aufeinanderfolge geben will, schließen den Begriff der Zeit wieder ein. Die Dauer verhält sich zur Zeit wie die Ausdehnung zum Raume; denn wie das Wesen in der (möglichen) Zeit dauert, so dehnt es sich im (ideellen) Raume aus, wie der realen Dauer desselben ein gleicher Theil der Zeit entspricht, den es einnimmt, so nimmt die reelle Ausdehnung eines

Wesens einen entsprechenden Theil des ideellen Raumes ein. Ein Unterschied macht sich darin geltend, daß die Ausdehnung gefaßt wird als das was Theile außer Theilen hat, die Dauer aber als solche keine Theile (nach Theilen) hat, sondern nur die Dauer, welche aus Succession resultirt. Dieser Unterschied ist aber nur geringfügig, da man unter jener Begriffsbestimmung schon die formelle Ausdehnung versteht; aber streng genommen kann etwas im Raume ausgedehnt sein, ohne selbst auseinander zu gehen und so kann etwas in der Zeit dauern, ohne selbst mitzufließen. Es können also die Theile einer Existenz ebenso gut nur virtuell nach einander, wie virtuell außer einander sein.

Aber im strengen Sinne versteht man eigentlich unter Dauer eine Fortdauer eines Wesens, das aufhören könnte, das sich aber unter den eigenen oder fremden neben ihm verfließenden Veränderungen hält.

Was heißt nun aber dieses Fortdauern, Währen, Sich Halten? Offenbar ist der Begriff eine nähere Bestimmung der Existenz, wie die Ausdehnung der Gegenwart. Will man dieselbe nun als Fortsetzung der Existenz (durch mehrere Augenblicke hindurch) oder als Nichtaufhören der Existenz nach dem 1. Augenblicke bezeichnen, so sagt man nur mit andern Worten oder in negativer Ausdrucksweise wieder dasselbe und setzt zudem in den Worten: Nach, Augenblick u. s. w. den Begriff der Zeit, von der die Dauer ein Element ist, wieder voraus. Der fragliche Begriff der Dauer ist aber auch so klar, daß er keiner Erklärung bedarf.

Anders verhält es sich mit seiner Beziehung zur Existenz; gewöhnlich nimmt man einen blos logischen Unterschied zwischen beiden an, da die Dauer der Existenz nichts anders als wieder Existenz sei. Suarez hingegen nimmt eine modale Unterscheidung an, was uns zutreffender scheint. Denn wenn freilich eine Dauer ohne Existenz nicht gedacht werden kann, so ist doch jede beliebige Dauer der Existenz zufällig und äußerlich und von ihr trennbar. Denn nach jedem Augenblicke der Existenz selbst nach dem ersten könnte das existirende Wesen aufhören zu existiren und also eine Existenz ohne alle Dauer haben. Wenn wir nun schon eine modale Unterscheidung eines Accidens von seinem Träger da für wahrscheinlicher erachtet haben, wo der Träger eigend eines nur kein bestimmtes haben muß, wie bei der Gestalt der Bewegung, so muß um so mehr zwischen Dauer und

Existenz irgendwie reell unterschieden werden, als die Existenz ohne alle Dauer sein kann.

In Bezug auf die Theilung der stetigen Dauer gilt dasselbe wie das von der Theilung der stetigen Ausdehnung; dieselbe kann nicht ins Unbestimmte fortgesetzt werden, sondern gelangt bei unendlich kleinen Zeittheilchen an, die zwar untheilbar aber darum keine Augenblicke sind, aus denen allerdings die Zeit nie und nimmer erwachsen könnte. Desgleichen sind die Theile der Dauer, wenn in ihr nicht discrete Veränderungen stattfinden, aus sich noch nicht actual, werden es aber durch nebenhergehende Zeitabschnitte, Epochen bildende Veränderungen.

### B. Die Aufeinanderfolge (Veränderung, Bewegung).

Nicht viel besser wie mit der Definition der Dauer geht es uns mit der der Aufeinanderfolge oder Veränderung. Denn da nicht jede Aufeinanderfolge oder Veränderung nothwendig Zeit in Anspruch nimmt, sondern auch im Augenblicke ein Zustand auf einen andern folgen kann, so muß zur näheren Charakterisirung der zeitlichen Veränderung ein Zeitbegriff hinzugefügt werden, oder vielmehr die Begriffsbestimmung der Veränderung, selbst wenn sie momentan erfolgt, schließt denselben ein. Denn der Uebergang von einem Zustand zum andern, worin das Wesen der Veränderung besteht, soll doch kein räumlicher, sondern ein zeitlicher sein, oder wenn auch ein räumlicher oder sachlicher überhaupt, so liegt in dem Nacheinander des terminus a quo und das terminus ad quem die Zeit eingeschlossen.

Noch deutlicher tritt dies bei der Aufeinanderfolge hervor. Wenn Manche dennoch dafür eine Definition zu geben vermeinen, so täuschen sie sich selbst. Denn wenn man sie in den Ausschluß, welchen das Sein und Nichtsein zweier Ereignisse gegenseitig auf einander ausüben, versetzt, so ist die Definition viel zu weit. Denn auch Gegensätze schließen einander aus und bilden doch keine Zeit. Erklärt man aber den Ausschluß als Ende des Einen, welches mit dem Anfang des andern unverträglich ist, so führt man wieder einen doppelten Zeitbegriff in die Definition ein.

Am correctesten, wenn auch nicht am klarsten dürfte wohl noch die Erklärung des Aristoteles von der Veränderung die er *κίνησις*, Bewegung, im weiteren Sinne des Wortes nennt, sein: *ἡ τοῦ δυνά-*

μει ὄντος ἐντελέχεια ᾗ τοιοῦτον: Die Wirklichkeit des Möglichen, insofern es solches ist. Bei jeder Veränderung hat man nämlich eine doppelte Möglichkeit und eine doppelte Wirklichkeit zu unterscheiden. Im Anfange der Veränderung dem terminus a quo ist blos Potenzialität in Bezug auf den neuen Zustand da, im terminus ad quem blos Wirklichkeit, wie wenn ein Körper von der Kälte zur Wärme übergeht: So lange er noch im Zustande der Kälte ist, hat er Potenzialität für das Warmwerden und Warmsein, und im End-Zustande der Wärme ist sowohl die Möglichkeit für das Warmwerden als auch für das Warmsein verwirklicht. Wirklichkeit nun seiner Möglichkeit, die noch Möglichkeit ist (ᾗ τοιοῦτον), ist der Zwischenzustand, die Veränderung selbst, das Werden, die Bewegung. Wohl ist auch schon im noch ruhenden Anfangszustande schon eine Wirklichkeit einer Möglichkeit z. B. der wirkliche Kältegrad, den der Körper erlangt hat, aber das ist nicht Wirklichkeit einer Möglichkeit, die noch besteht. Ebenso ist am Ende der Erwärmung Wirklichkeit einer Möglichkeit vorhanden, aber eine solche, die auch bereits gehoben ist.

Jedoch scheint auch diese Definition des Zeitbegriffes nicht ganz entbehren zu können, denn wenn man ᾗ einfach mit insofern gibt, ist dieselbe jedenfalls nicht klar. Verständlich wird sie erst, wenn man übersetzt: Solange es noch in Möglichkeit ist. In der That ist ja jeder auch ruhende Zustand eine Wirklichkeit eines Möglichen insofern als, und unter der Rücksicht, unter der es möglich war: darum ist die gegebene Erklärung wieder zu weit, wenn sie nicht den Zeitbegriff voraussetzt.

Am geeignetsten wird die Bewegung im engeren Sinne, die Ortsbewegung, als Zeitmesser angewandt, und sie repräsentirt am anschaulichsten die Stetigkeit der Aufeinanderfolge in der Zeit. Auf sie ist auch die Definition des Aristoteles am leichtesten anwendbar, zur Spezifizirung derselben muß sie aber bestimmt werden als Uebergang von einem Orte zum andern durch die Mitte. Versetzte sich ein Geist oder ein verklärter Leib von einem Punkte des Raumes im Augenblicke auf einen andern, oder der Geist selbst nach endlicher Zeit, in der er gar keinen Raum eingenommen, auf einen vom ersten entfernten Ort, so hätte er zwar seinen Ort verändert, aber keine locale Bewegung gemacht; darum ist es der Ortsbewegung wesentlich, daß stetig der Zwischenraum zwischen Ausgangs- und Endpunkt durchlaufen werde.

## §. 35. Einige Grundsätze über die Bewegung.

I. Die Bewegung ist nothwendig stetig.

Nur insofern könnte der Raum unstetig durchlaufen werden, als entweder a) einige Theile derselben übersprungen werden oder b) nach jedem Punkte oder Momente das Bewegliche absetzt. (Wohl kann es auch nach kleinern Zeitdauern absetzen, aber dann sind wenigstens die ihnen entsprechenden Bewegungen eine jede ebenso stetig wie die Zeitdauern). Weder das Erste noch das Letzte ist aber möglich.

a) Es können keine Theile des Raumes übersprungen werden; denn dann hätte man an jenen Stellen überhaupt keine Bewegung, weil keinen Uebergang per medium. Nehmen wir aber nun auch diesen nicht natürlichen Fall an, so bleiben zwischen den übersprungenen Stellen entweder noch stetig durchlaufene oder nur in Punkten gestreifte Orte. Im ersteren Falle hätten wir mehrere stetige Bewegungen, im letzteren aber keine Stetigkeit aber auch keine eigentlichen Bewegungen, sondern nur Ortsveränderungen.

b) Es kann aber auch das Bewegliche nicht nach jedem Augenblicke absetzen.

Denn 1° würde sich so die Zeit aus Augenblicken, der Raum aus Punkten zusammensetzen müssen und das Bewegliche könnte nicht weiter kommen; denn wenn es jedes Mal nur um 1 Punkt weiter geht, bleibt es wo es war.

2° Jede endliche Strecke brauchte unendlich viele Zeit, um durchlaufen zu werden. Sagt man aber, die Ruhe dauere immer nur einen Augenblick, so heißt das, es setzt gar nicht ab, sondern bewegt sich stetig weiter.

Die Sophismen des Zeno (Arist. VI. Phys. 9) gegen die Möglichkeit der Bewegung haben nur insofern irgend welchen Schein, als sie eine stets unterbrochene Bewegung voraussetzen.

1° Wenn er sagt: Zuerst muß $^1/_2$ des Weges, und vorher $^1/_4$, $^1/_8$, $^1/_{16}$ u. s. w. bis ins Unendliche zurückgelegt sein, ehe eine beliebige Strecke durchlaufen wird, so ist das wahr, aber es geschieht nicht in Absätzen, welches unendliche Zeit verlangte, sondern stetig in endlicher Zeit.

2° Der abgeschossene Pfeil bewegt sich entweder wo er ist, oder wo er nicht ist. Wo er nicht ist, kann er sich offenbar nicht bewegen, denn die Bewegung kann vom Bewegten nicht getrennt sein. Wo er ist, kann er sich aber auch nicht bewegen weil er ruht, wo er ist.

Entweder versteht Zeno unter dem Wo eine ausgedehnte Strecke oder einen untheilbaren Punkt. Im ersteren Falle bewegt sich der Pfeil da, wo er während einer endlichen Zeit successiv sich befindet, und natürlich nicht außer dieser ausgedehnten Strecke. Versteht er aber unter dem Wo einen untheilbaren Punkt (welcher einem Punkte des Pfeiles, etwa der Sitze entspricht), so hat seine Disjunction keine Geltung, denn er bewegt sich weder da, wo er ist, noch da, wo er nicht ist, weil er sich überhaupt nicht in Punkten, sondern stetig bewegt, noch viel weniger in 1 Punkte; denn es liegt im Begriffe der Bewegung a) daß mindestens 2 Punkte, ein Ausgangs- und ein Endpunkt vorhanden sind. b) Daß er durch die Mitte hindurchgeht, also mindestens noch einen Zwischenpunkt durchlaufe. c) Daß dies nicht sprungweise geschehe, und also eine Unendlichkeit von Punkten noch zwischen diesen 3 eingeschoben werden könne. Das wird noch klarer durch die folgenden Sätze.

II. Was sich bewegt, hat sich a) bewegt und b) wird sich bewegen.

a. Denn hätte es sich noch nicht vorher bewegt, so ständen wir nicht in der Bewegung; sondern vor ihr oder an ihrem Anfangspunkte. Nun ist derselbe entweder schon überschritten oder noch nicht. Ist er nicht überschritten, so hat noch keine Bewegung statt, ist er aber überschritten, so hat Bewegung stattgefunden, das Bewegliche hat sich bewegt.

b. Desgleichen wird sich noch bewegen, was noch in der Bewegung begriffen ist. Denn würde es sich nicht mehr bewegen, so ständen wir am Endpunkte der Bewegung; in einem Punkte findet aber keine Bewegung statt. Also wäre falsch, daß sich das Bewegliche noch bewege, was gegen die Voraussetzung ist.

Daraus scheint aber zu folgen, daß der Bewegung immer schon Bewegung vorausgegangen sein und diese also von Ewigkeit bestehen und daß der Bewegung immer Bewegung folgen müsse, diese also nie aufhören könne. Aber es ist zu bedenken, daß nur der wirklich stattfindenden nicht aber der anfangenden Bewegung andere vorausgegangen sein muß; nach dem Beginn, da sie wesentlich ausgedehnt ist, hat sie seit einer wenn noch so kleinen Zeit angefangen; kurz, wenn sie angefangen hat und schon da ist, kann sie nicht mehr anfangen. Desgleichen so lange sie noch da ist, hört sie nicht auf; aber sie kann aufhören und erst dann d. h. nach und schon im Aufhören ist sie nicht mehr. Denn das Aufhören ist ein

Moment, und die Bewegung ist wesentlich stetig ausgedehnt. Im Endpunkte der Bewegung ist also bereits keine Bewegung mehr da. Daher

III. **die Bewegung kann nicht mit sich, sondern nur mit etwas ihr Aeußerem anfangen und aufhören.**

Denn sie fängt an und hört auf in einem untheilbaren Momente; dieser Moment ist aber nicht mehr Bewegung sondern Gränze der Bewegung. Nun ist freilich die Gränze dem Begränzten nicht äußerlich, sondern in ihm; aber doch nicht etwas von ihm selbst oder wenn es auch eine in ihm befindliche Modalität ist, so ist es doch nicht dasselbe wie das Begränzte: die Gränze des Ackers ist nicht Acker. Der Acker hört also nicht mit Acker auf, sondern mit etwas **was** nicht mehr Acker und da, **wo** nicht mehr Acker ist. So kann also auch die Bewegung ihren Anfangspunkt und ihr Ende nicht in etwas was, und da, wo Bewegung ist, haben, sondern wo Bewegung noch nicht oder Bewegung nicht mehr ist. Freilich versteht man häufig unter Anfang und Ende der Bewegung einen kleineren Theil der Bewegung vom Anfange oder Ende nach der Mitte hingerichtet; in diesem Sinne kann und muß man freilich sagen, daß die Bewegung mit sich anfange und aufhöre, d. h. die ganze Bewegung beginnt und schließt mit einem **ihrer** Theile.

IV. **Die Bewegungen erhalten ihre spezifischen Verschiedenheiten von ihrem Ziele.**

Dieser Satz gilt nicht blos a) von der localen Bewegung, sondern, während er hier verschiedene Einschränkungen erleidet .

noch mehr b) von der Veränderung überhaupt

und c) selbst von jeder auch ohne Veränderung vollzogenen Thätigkeit, die durch ihr Object, als ihren Terminus spezifizirt wird.

a. Für die locale Bewegung liegt der Grund darin, daß dieselbe durch die **Geschwindigkeit** und **Richtung** vollständig bestimmt ist. Nun ist aber klar, daß die größere oder kleinere Geschwindigkeit nur eine quantitative, nicht aber eine qualitative geschweige eine wesentliche Verschiedenheit begründen kann. Von der Richtung hängt also schließlich das spezifische Wesen der Bewegung vollständig ab. Nun kann aber die Bewegung ihre Richtung **stetig** ändern und dann läßt sich ihr Wesen nicht anders spezifiziren als durch das Krümmungsverhältniß (ihre analytische Gleichung), wornach man eine kreisförmige, elliptische, parabolische, pendelförmige u. s. w. unterscheidet. Von einem **Ziele** der Bewegungen kann hier um so weniger die Rede sein, als sie

entweder in sich zurücklaufen und von da wieder beginnen, oder ins Unendliche verlaufen; gehen sie aber wirklich auf ein äußeres Ziel, so gilt von ihnen, was von der gradlinigen Bewegung.

Aendert die Bewegung ihre Richtung nicht, ist sie gradlinig, so geht sie entweder auch ziellos periodisch hin und her, und dann läßt sie sich, nur durch einen Winkel bestimmen, den sie mit einer absolut oder doch zeitweilig festen Richtung bildet. So bestimmt man die Richtung der Aetherbewegungen, welche das Licht fortpflanzen durch hin- und hergehende Bewegungen senkrecht auf der Fortpflanzungsrichtung, die Bewegungen der Schallwellen durch Parallelismus zu dieser Richtung.

Geht endlich die Bewegung nicht indifferent hin und her, so könnte man ihre Richtung auch durch Winkel bestimmen, aber einfacher ist die Angabe des Ausgangspunktes und des Endpunktes; denn durch 2 Punkte ist eine Gerade vollständig bestimmt, nicht blos ihrer Richtung sondern auch ihrer Größe nach. Da nun die Länge der Bewegung wieder nur accidental zum Wesen derselben sich verhält, so reicht es meist hin, entweder blos den Ausgangs- oder blos den Zielpunkt anzugeben; die Richtung bleibt damit doch bestimmt, da man den andern dazu gehörigen Bestimmungspunkt als bekannt voraussetzt. Gehen nun von verschiedenen Punkten Bewegungen nach demselben Ziele hin, so ist es an und für sich gleichgültig, den Anfangs- oder Endpunkt anzugeben, wie man denn die Windrichtungen nach ihren Ausgangspunkten Ost-, West-Wind benennt, die Pilgerfahrten von verschiedenen Ländern der Erde Romfahrten. Gehen aber von einem bekannten Punkte Bewegungen nach verschiedenen Richtungen aus, so bleibt kein anderes Mittel (und reicht auch hin zu ihrer Bestimmung), als den Endpunkt anzugeben. Da sich nun der Denkende und Sprechende von sich, als dem Mittelpunkte, die Bewegungen ausgehend am bequemsten vorstellt, so werden mehr die Zielpunkte als die Ausgangspunkte zur Bestimmung der Richtung gewählt. Dazu kommt aber noch, daß die Ausgangspunkte, welche verlassen werden, den Endpunkten gegenüber, welchen die Bewegung zustrebt, fast ohne Bedeutung sind, namentlich weil sie bei menschlichen Bewegungen meistens auch intendirte Zielpunkte, Objecte der Thätigkeit sind, welche den Thätigkeiten Namen und spezifisches Sein geben, wie sogleich erklärt werden wird.

b. Auch die Bewegung im weiteren Sinne, die Veränderung wird wesentlich durch 2 Momente constituirt, den Ausgangspunkt und den

Zielpunkt; sind beide genau angegeben, so ist damit die spezifische Beschaffenheit hinlänglich bestimmt. Da aber der Ausgangspunkt beseitigt und der Zielpunkt an seine Stelle treten soll, so ist die ganze Aufmerksamkeit, das ganze Interesse auf letzteren gerichtet, darum bezeichnet man das Wesen der Veränderung meist nach letzterem. Hinlänglich bestimmt ist das Sein der Veränderung durch ein solches abgekürztes Verfahren nur dann, wenn, wie allerdings gewöhnlich, der Endzustand aus dem Gegentheil, dem Mangel des Endzustandes entsteht. So ist Erwärmen hinlänglich durch das Ziel der Veränderung bestimmt, insofern es als Ausgangspunkt die Kälte voraussetzt; es bedarf aber noch einer näheren Bestimmung, insofern auch ein niederer Wärmegrad Ausgangspunkt sein kann und man muß dann genauer die Veränderung Wärmermachen und (passivisch) Wärmerwerden nennen.

c. Zur genauen Spezifizirung einer Thätigkeit muß eigentlich wieder der Ausgangspunkt und der Zielpunkt d. h. das Object, auf die sie gerichtet ist, angegeben werden. Als Ausgangspunkt wird aber hier, da es sich nicht um Veränderung handelt, nicht der der Thätigkeit vorausgehende gleichgültige Zustand, sondern die bewirkende Ursache der Thätigkeit anzugeben sein. Denn jede Thätigkeit wird wesentlich durch 2 Momente constituirt, ein subjectives und ein objectives. Es fragt sich nämlich, wenn man eine Handlung ihrer ganzen wesentlichen Beschaffenheit nach kennen lernen will, von wem sie ausgeht, und worauf sie gerichtet ist. Denn es können ja auf ein und dasselbe Object die verschiedensten Thätigkeiten gerichtet sein und ein und dasselbe Thätige kann auf die verschiedensten Objecte seine Wirksamkeit richten. Wie man also zur Unterscheidung und näheren Bestimmung verschiedener Thätigkeiten einer Ursache die verschiedenen Zielpunkte derselben, die Objecte verwendet, so auch verschiedene Ursachen, die auf dasselbe Object gehen. So sind die Acte, welche z. B. auf denselben Baum gerichtet sind, spezifisch verschieden, weil der eine vom Auge, der andere vom Geruche, der andere vom Verstande, noch ein anderer vom Willen gesetzt wird. Diese verschiedenen Fähigkeiten können aber nur darum zur Spezifizirung der Thätigkeiten, die auf denselben Gegenstand gehen, gebraucht werden, als man deren spezifisch verschiedenen Thätigkeiten schon kennt. Diese Verschiedenheit der Thätigkeit und der Fähigkeit läßt sich nun in manchen Fällen durch die eigenthümliche Einrichtung der Fähigkeiten, wie des Auges und des Ohres oder durch die dem Bewußtsein wohlbekannte Eigenart der Thätigkeiten wie des Den-

kens, Wollens, also aus einem subjectiven Momente bestimmen, aber immer ist dies nicht möglich, und zudem blieben immer noch die spezifisch verschiedenen Acte einer und derselben Fähigkeit zu bestimmen, die dem Bewußtsein gegenüber sich subjectiv ganz gleich darstellen. Am leichtesten und verständlichsten geschieht darum die Spezifizirung der Fähigkeiten durch ihre Objecte, und wiederum der Thätigkeiten (einer und derselben Fähigkeit) durch eine Spezifizirung des der Fähigkeit in größerer Allgemeinheit gegenübertretenden Objectes. So ist das (allgemeine) Object des Willens das Gute, die besonderen Willensacte werden spezifizirt durch Spezification des Guten, als zukünftiges, gegenwärtiges, schwer zu erreichendes Gut. Insofern ein und dasselbe (Material-) Object doch verschiedenen Fähigkeiten Angriffspunkte zur Bethätigung geben kann, und die spezifisch verschiedenen Acte derselben Fähigkeit alle den Gegenstand ihrer Fähigkeit gemeinsam haben, so muß zur genauern Bestimmung das Formal-Object genommen werden, d. h. es muß die besondere Rücksicht, unter welcher die Thätigkeit das gemeinsame (Material-) Object erreicht, angegeben werden. So ist das Formalobject des Auges dem Baume gegenüber die Farbe, des Geruches der Duft, des Verstandes die denkbare Wesenheit, des Willens die Güte desselben. Und wiederum kann der Wille die Güte der Frucht begehren, und dann ist Formalobject davon der zukünftige Genuß, oder sich an ihrem Anblicke erfreuen, dann ist das Formalobject die Güte ohne Rücksicht auf zukünftigen Besitz. Auf diese Weise wird das Formalobject wahre causa formalis des Actes, welche wie sie ihm spezifisches Sein gibt, so auch ihn in seinem spezifischen Sein erkennen läßt. Die Acte werden in sich durch ihre Objecte spezifisch bestimmt und für unsere Erkenntniß spezifisch unterschieden.

V. Die Bewegung kann nicht von Ewigkeit sein.

1. Eine jede Bewegung, Veränderung, schließt nothwendig einen Ausgangspunkt, einen Uebergang und einen wenigstens vorläufigen, vorübergehenden Endpunkt ein, der allerdings bei fortgesetzter Bewegung wieder überwunden werden und als Ausgangspunkt dienen kann. Der Ausgangspunkt und Endpunkt können nie gleichzeitig sein, weil sonst keine Veränderung stattfände, sondern zwei gleichzeitige Zustände einander coexistirten. Es muß also nothwendig in der Bewegung ein Nacheinander vorhanden sein, aber nicht blos ein Nacheinander von 2 untheilbaren Momenten, sondern eine ausgedehnte stetige Zeit. Denn

der Uebergang ist entweder instantan oder hat eine endliche Dauer; im letzteren Falle vollzieht sich die Veränderung in ausgedehnter Zeit. Im ersteren Falle ist zu berücksichtigen, daß der Uebergang nicht gleichzeitig mit dem Ausgangspunkte sein kann, weil sonst die Veränderung schon da wäre, wenn sie erst beginnt, also noch nicht ist. Der Uebergang kann aber auch nicht in demselben Augenblicke sein, wie ihr Schluß, weil sie sonst noch dauerte, und auch schon beendet wäre. Also müssen wir in jeder Veränderung wenigstens 3 von einander verschiedene Augenblicke unterscheiden. Wenn also schon 2 verschiedene Momente eine sie verbindende stetige Zeitdauer fordern, da sie nicht unmittelbar an einander hängen können ohne zusammenzufallen, so ohne allen Zweifel 3 solche untheilbaren Zeittheilchen. Also vollzieht sich jede Veränderung in einer ausgedehnten Zeitdauer. Soll die Veränderung also von Ewigkeit sein, so schneidet ihre Dauer von der Dauer der Ewigkeit a parte ante ein bestimmtes Stück ab. A parte post fehlt aber auch noch Vieles (Unendliches) an der ewigen Dauer, denn derselben wird ja immer noch neue Dauer zugefügt. Die Dauer, welche nun zwischen beiden abschneidenden Dauern liegt, kann gewiß nicht unendlich sein. Denn wohl mag, was unter einer Rücksicht unendlich ist, unter einer andern begränzt sein, aber was unter jeder Beziehung, unter der es eine Ausdehnung oder Größe hat, begränzt ist, kann nur endlich sein. Nun hat aber die Dauer nur Ausdehnung nach 2 Seiten, ad partem ante und ad partem post; sind also beide Richtungen begränzt, so bleibt die dazwischenliegende Dauer nicht unendlich. Die Zeitdauer der Veränderung, die vorher seit Ewigkeit stattfinden soll, ist auch endlich. Eine ewige Dauer ist aber eine unendliche Dauer, von Ewigkeit bis jetzt müßte unendliche Zeit verflossen sein. Dieselbe müßte sich also aus 2 endlichen Dauern zusammensetzen, was absurd ist.

Ein Ausweg bleibt allerdings gegen diese Deduction offen; wenn man die von Ewigkeit beginnende Veränderung selbst eine Ewigkeit dauern läßt, dann kann ihre Dauer mit der nach ihr bis jetzt verflossenen Zeit eine unendliche Zeitdauer ausmachen; dann setzt sich das Unendliche aus Endlichem und Unendlichem zusammen, worin kein Widerspruch nachgewiesen werden kann.

Allerdings, wenn ein Wesen erst eine Ewigkeit in einem Zustande **unverändert** bleibt, dann können sich zeitliche Veränderungen anschließen, aber eine der Zeit vorausgehende unendlich lange Verän-

derung ist nicht möglich. Denn daß die Veränderung unendlich lange dauert, kommt entweder a) daher, daß der terminus a quo vom terminus ad quem unendlich weit entfernt ist oder b) daß das Bewegliche sich unendlich langsam bewegt, oder daß c) unendlich viel Mal geruht wird oder d) daß die Ruhepausen oder doch eine derselben unendlich lange dauerte.

a) Ist der Endpunkt vom Ausgangspunkt unendlich weit entfert, so gibt es unendlich viele Zwischenstadien der Veränderung, welche einen endlichen Abstand vom Ausgangspunkt haben. Ein jedes Zwischenstadium ist aber ein Endpunkt einer (partialen) Veränderung. Also hätten wir seit Ewigkeit viele Veränderungen von endlicher Dauer, was sich schon als absurd erwies.

b) Ist die Bewegung unendlich langsam, so bewegt sich das Bewegliche gar nicht, sondern bleibt in seinem Ruhepunkt eine Ewigkeit hindurch.

c) Wenn unendlich viele Pausen in der Bewegung eintreten, so findet entweder gar keine Bewegung statt, wenn sie nämlich sich unmittelbar an einander anschließen, oder schließen sie sich nicht an einander an, so liegen Bewegungen von endlicher Dauer dazwischen, endliche Bewegungen kann es aber von Ewigkeit nicht geben.

d) Ist eine oder sind mehrere Ruhepausen unendlich lang, so läßt sich kaum Bewegung denken; doch muß dieselbe dann endlich sein. Sie folgt also entweder der unendlich langen Pause, dann ist Nichts dagegen einzuwenden, aber wir haben erst nach einer Ewigkeit der Ruhe zeitliche Bewegung, oder sie soll der ewigen Pause vorhergehen, und dann haben wir die mehrfach erwähnte Absurdität einer ewigen und doch zeitlichen, weil endlichen Bewegung.

Das Ganze beleuchtet ein Beispiel, welches Suarez anführt. Wenn Gott von Ewigkeit Werg erschaffen würde und daneben oder darin Zündstoff, so könnte das Werg nicht verbrennen. Denn der Verbrennungsprozeß würde höchstens 5 Minuten dauern, und dann wären 5 Minuten seit Ewigkeit verflossen, was unsinnig ist. Also ist entweder eine ewige Schöpfung unmöglich, oder es müssen dann unveränderliche Wesen erschaffen werden, oder die ewigen veränderlichen Geschöpfe müssen eine Ewigkeit trotz ihrer natürlichen Veränderlichkeit unverändert erhalten werden.

2. Da jede Veränderung einen Ausgangspunkt und einen Endpunkt einschließt, so muß es auch in der ewigen Weltbewegung ebenso

viele Ausgangspunkte als Endpunkte der Veränderung geben. Nun gibt es aber jetzt einen letzten Endpunkt, also gibt es auch einen ersten Anfangspunkt. Denn der Anfangspunkt der letzten Veränderung ist zugleich Endpunkt der vorhergehenden, und deren Anfangspunkt wieder Endpunkt der früheren Veränderung u. s. w. Darum können alle Mittel-Glieder, welche die Gleichheit, die zwischen der Zahl der Anfangspunkte und Endpunkte bestehen muß, nicht beeinträchtigen, unberücksichtigt gelassen werden, und die Gleichheit zwischen der Zahl der End- und Anfangspunkte muß immer noch bestehen. Nun aber gibt es einen bestimmten allerletzten Endpunkt z. B. das Jetzt; also gibt es einen bestimmten Anfangspunkt, der nicht Endpunkt einer anderen Veränderung ist. Damit ist nun freilich noch nicht die Zeitlichkeit der Bewegung, wie Viele glauben, dargethan; denn der Anfangspunkt könnte ja in unendlicher Entfernung vom jetzigen Endpunkte liegen. Aber es fragt sich nun weiter, wie lange dieser Ausgangspunkt als Anfangszustand gedauert hat. Dauerte er ewig, so ist kein Widerspruch nachzuweisen. Dann haben wir aber keine Veränderung von Ewigkeit, sondern nach ewiger Ruhe Veränderung in der Zeit. Dauerte er aber eine endliche Zeit lang, so schneidet diese Dauer ein endliches Stück von der Ewigkeit ab. Was nun übrig bleibt, ist nicht mehr unendlich, also auch beide endliche Stücke zusammen nicht; also machen sie keine Ewigkeit aus. Dauerte der Anfangszustand blos einen Augenblick, so ist damit wesentlich ein Nacheinander gegeben; denn Anfangspunkt sein und blos einen Augenblick dauern heißt im folgenden Augenblicke einem andern Zustande Platz machen. Im untheilbaren Momente kann es aber kein Nacheinander geben, sondern nur in der Zeit. Also schneidet wieder der Anfangspunkt mit der ihm folgenden Zeit ein Stück von der Ewigkeit ab, was wie bemerkt, nicht möglich ist.

### VI. Es gibt kein perpetuum mobile.

Sowohl die Ewigkeit als die Bewegung, von welcher in diesem Satze die Rede ist, kann mehrfach verstanden werden, und darnach hat derselbe einen mehrfachen Sinn, und nicht in jedem derselben ist er wahr. Daß es keine ewige Bewegung a parte ante geben kann, mag man die Bewegung nun im engeren oder weiteren Sinne, als Veränderung, sei es geistige sei es körperliche, nehmen, ist in voriger These bewiesen. Aber wenn man vom perpetuum mo-

bile spricht, versteht man gewöhnlich die Ewigkeit a parte post, das Nieaufhören, nicht das Nieangefangen haben.

1. Fragt man nun nach der absoluten Möglichkeit einer nie endenden Bewegung, so ist dieselbe durchaus nicht in Abrede zu stellen. Im Gegentheil

a) ein unsterblicher Geist kann ohne Verbrauch von Kraft, ohne Erschöpfung oder auch nur Ermüdung endlos seine geistigen Thätigkeiten entfalten, und vorausgesetzt, daß sie nicht in einem Acte, wie etwa die Anschauung Gottes, vollständig concentrirt werden, muß er ohne Ende successiv sein Leben bethätigen.

b) Auch ein Körper, der vollständig isolirt im leeren Raume sich befände, könnte und nach dem Gesetz der Trägheit müßte, einmal in Bewegung gesetzt, dieselbe in alle Ewigkeit beibehalten. Selbst die ganze Welt könnte und müßte, wenn alle ihre Theile einmal gleichmäßig gerichtete und gleich intensive Bewegung hätten, nun in alle Ewigkeit in dieser Bewegung verharren.

2. Eine andere Frage ist die, ob es thatsächlich innerhalb der bekannten Welt eine nie endende Bewegung gibt oder ob wir vermittelst der Naturkräfte eine solche herstellen können. Dieselbe ist aber ganz entschieden zu verneinen. Denn

a) wir können keinen Körper so isoliren, daß er mit keinem andern in Correlation der Thätigkeit stände. Der Körper wirkt aber nur, insofern er selbst bewegt ist; eine andere körperliche Kraft als die, welche aus seiner Masse und seiner Geschwindigkeit resultirt, ist nicht nachweisbar. Nun kann aber der Körper nicht auf einen andern wirken, ohne daß er selbst von jenem einen Einfluß erleide. Denn wenn der erste die Bedingungen (speziell die Nähe) hat, daß er auf den andern wirken kann, so findet sich auch letzterer in denselben Bedingungen dem ersten gegenüber, und muß also auch er auf ihn wirken. Die gegenseitige Einwirkung zweier Körper auf einander treibt nach einem Ausgleich ihrer Geschwindigkeit nach Richtung und Intensität, zu einem gemeinschaftlichen Gleichgewichtszustand. In diesem gehen sie dann entweder mit gleicher Geschwindigkeit weiter, oder einer derselben oder beide kommen zur Ruhe; immer aber ist eine weitere Einwirkung, Bewegungsmittheilung, unmöglich. Sie verhalten sich nun andern Körper gegenüber wie ein System, wie ein Körper, der nun mit der nächsten Umgebung denselben Gleichgewichtszustand herstellt

u. s. w. Sind also in der Welt nicht unendlich viele Körper oder sind ihre Geschwindigkeitsdifferenzen nicht unendlich groß, so muß in endlicher Zeit ein vollständiger Ausgleich aller Bewegung eingetreten sein, die ganze Welt entweder ruhen, oder in gleichmäßiger Bewegung ohne verändernde Naturprozesse begriffen sein. Nun aber sind nicht unendlich viele Körper in der Welt und können es nicht sein, desgleichen ist eine unendliche Geschwindigkeit nicht thatsächlich, ja bei einem Körper nicht einmal möglich, da er dann im Augenblicke ohne Zeitdauer von einem Orte zum andern sich bewegen könnte. Also bildet der Naturprozeß kein perpetuum mobile und wir können keines herstellen.

Ob die Natur vielleicht außer dem Systeme der Bewegung dieser Welt Körper in nie endender Bewegung kraft eines einmaligen Anstoßes erhält, können wir nicht wissen; soweit wir aber das Universum beobachten können, finden wir alle Körper im innigsten Zusammenhange unter einander, wie dies besonders die allgemeine Attraction und die Lichtverbreitung durch den Aether beweist; darum wird auch die ganze Welt an der Richtung nach der allgemeinen Ausgleichung Theil haben.

b) Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und dem Umsatz der Bewegung als Grundlage aller Naturprozesse kann keinem vernünftigen Zweifel mehr unterworfen werden. Darnach entsteht keine neue Bewegung in der Körperwelt, vergeht keine, sondern es setzt sich nur eine Form derselben in eine andere um. Chemische Bewegung setzt sich z. B. beim Verbrennen in Wärme oder Electrizität um, die Electrizität erzeugt magnetische oder mechanische Bewegung oder Wärme, indem sie z. B. als Blitz einschlägt, oder bewirkt wieder chemische Zersetzung oder Lichterscheinung. Die Wärme-Bewegung kann wieder in mechanische (Luft-) Bewegung umgesetzt werden u. s. w.

Weiter ist naturwissenschaftlich constatirt (durch Clausius, den eigentlichen Begründer der mechanischen Wärmelehre), daß nicht alle Wärmebewegung, in welche sich irgend eine andere Kraft, wie die electrische, chemische umgesetzt hat, sich wieder vollständig in jene zurückumsetzen läßt. Darum muß im Naturprozeß eine fortwährende Vermehrung der Wärmebewegung auf Kosten der übrigen Kräfte stattfinden. Damit ist aber eine fortwährende Annäherung dieses Prozesses an eine gleichmäßige Bewegung aller Naturkörper unvermeidlich, und der an den Umsatz der Naturkräfte gebundene Weltprozeß nähert

sich einem Gleichgewichtszustande, er hört auf. Da wir nun aber bei all' unseren künstlichen Bewegungsapparaten, Maschinen, auf die gegebenen Naturkräfte angewiesen sind, vermögen wir auch kein perpetuum mobile im eigentlichen Sinne dieses Wortes herzustellen.

c) Mehr a priori läßt sich das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und unsere These in folgender Weise darthun:

Die Trägheit des Stoffes verlangt, daß in dem gesammten Gebiete der Körperwelt keine neue Kraft auftreten, d. h. keine stärkere Bewegung eintreten kann, als die ist, welche ihr von Anfang an mitgetheilt ist. Darum findet Kraftäußerung nur dadurch in der Körperwelt statt, daß ein bereits bewegter Körper einem andern Bewegung mittheilt. Durch die Mittheilung muß die Bewegung in dem Maße verringert werden, als er selbst dem Bewegten davon abgibt, sonst könnte ein beliebiges Kraftmaß eine beliebige Menge von anderer Kraft, eine beliebige Stärke der Bewegung das Doppelte, Dreifache, u. s. w. ihrer eigenen Kaft erzeugen, was aufs eclatanteste gegen das Causalitätsprinzip verstößt. Also kann nur durch Umsatz im Sinne von Mittheilung von Bewegung ein Naturprozeß zu Stande kommen. Dies der erste Theil des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft.

Nun verlangt aber dieselbe Trägheit des Stoffes, daß er nicht durch sich zur Ruhe oder zur Abnahme der einmal erlangten Bewegung kommen kann, ohne von außen beeinflußt zu werden, also wenn wir uns im Gebiete der rein materiellen Welt halten, ohne von einem andern Körper aufgehalten zu werden. Dieser kann ihn aber entweder durch seine blose Masse oder auch noch durch entgegengesetzte Richtung der Bewegung aufhalten. In beiden Fällen aber muß der hindernde Körper kraft der wesentlichen Beweglichkeit des Stoffes von dem ersten aufgehaltenen in Bewegung gesetzt werden. Denn wenn er hindernd auf diesen einwirkt, so sind die nothwendigen und für alle Körper ganz gleichen Bedingungen, unter denen die Körper auf einander Einfluß üben können, gegeben. Also kann auch der erste Körper auf den hindernden wirken; denn nothwendig wirkende Kräfte, wie die körperlichen müssen wirken, wenn sie wirken können. Also muß der aufgehaltene Körper ganz genau nach dem Maße seiner eigenen Kraft (von Masse und Bewegung abhängig) auf den hindernden wirken und ihm Bewegung mittheilen. Ist nun die Masse desselben zu groß oder seine entgegengesetzt gerichtete Bewegung so stark, daß er ihn nicht ganz forttreiben kann, so setzt er dessen kleinere Theile, die Moleküle oder

deren Theile, die Atome (worin die thermischen, chemischen und andere Thätigkeiten bestehen) in Bewegung. Dies der zweite Theil des Gesetzes, daß keine Kraft in der Welt verschwinden kann, und der dritte, daß eine Umformung der Bewegung statt haben kann und muß.

Nach seinen 3 Theilen aber macht es die Möglichkeit von Naturprozessen von einem gegenseitigen Einwirken bewegter Körper auf einander abhängig. Wo aber Körper auf aufeinander einwirken, suchen sie sich ins Gleichgewicht zu setzen. Also treiben alle Naturprozesse auf eine allgemeine Ausgleichung aller Bewegungsdifferenzen hin. Also muß einmal in der Welt, die doch aus einer endlichen Anzahl von Massen besteht, welche nur endliche Geschwindigkeitsdifferenzen haben, eine allgemeine gleichförmige Bewegung eintreten. Damit sind aber ebenso gut alle Naturprozesse beendigt, wie bei einer allgemeinen Ruhe. Also ist ein perpetuum mobile im angegebenen Sinne unmöglich.

Folgerung. Also ist die Behauptung des Aristoteles, daß die Welt und ihre Bewegung ewig sein müsse, gegen die Thatsache und spekulativ durchaus falsch. Sein Grund, daß es vor jedem angenommenen zeitlichen Anfange der Welt, wie die Zeitpartikel anzeigt, schon Zeit und also Bewegung gegeben haben müsse, verwechselt die ideelle Zeit mit der realen. Vor und Nach gibt es nicht blos in der wirklichen Bewegung, sondern mögliches Vor und Nach auch in der möglichen, s. g. idealen Zeit. Vor der wirklichen in der Zeit begonnenen Bewegung war aber an unendlich vielen früheren Zeitpunkten der Anfang von Bewegung möglich; also gab es vor der realen Bewegung, mögliche Bewegung, ideale Zeit.

Wollte man insistiren: Gott existire dann auch vor der zeitlichen Bewegung; er aber befinde sich nicht in der ideellen Zeit, sondern in der realen Ewigkeit, so ist zu erwidern, daß die Ewigkeit als solche mit der Zeit gar nicht verglichen werden kann, und darum weder vor noch nach der Zeit existirt. Will man sie mit der Zeit vergleichen, so muß sie in ihrer Werthigkeit betrachtet werden, in der sie unendlicher, sei es realer, sei es idealer, Zeit gleichkommt. Doch davon mehr in der Theodicee, wo auch gezeigt wird, daß obgleich der Act, durch den Gott die Welt bewegt, in sich ewig ist, doch die äußere Wirksamkeit dieses Actes, die Bewegung zeitlich sein kann.

VII. Es läßt sich nicht nachweisen, daß ein unverändertes Geschöpf nicht ewig sein könne.

Während die größere Mehrzahl der Theologen in neuerer und älterer Zeit eine ewige Weltschöpfung für unmöglich erachten, ist der hl. Thomas der Ansicht, die Gründe, welche dies beweisen sollen, seien nicht durchaus zwingend und darum sei es besser, um unsere Glaubenssätze bei den Ungläubigen nicht in einem ungünstigen Lichte erscheinen zu lassen, die Zeitlichkeit der Welt nicht auf jene Wahrscheinlichkeitsgründe sondern auf die Offenbarung zu stützen. Auch der subtilste der Scholastiker, Scotus, der gegen den hl. Thomas nicht sehr gelinde Kritik übt, kommt fast zu demselben Schlusse, indem er diese Frage für ein Problem erklärt.

Suarez, der getreue Anhänger und sorgfältige Commentator des hl. Thomas nimmt eine mittlere Stellung ein und zeigt, daß zwar ein veränderliches Wesen nicht ewig sein könne, aber ein unverändertes ewiges Geschöpf keinen Widerspruch in sich enthalte. Wir wollen eine noch mildere und versöhnendere Stellung in diesem Streite einnehmen und nur behaupten, daß kein Widerspruch sich darin nachweisen lasse.

1. Mit der von uns nachgewiesenen Unmöglichkeit einer ewigen Bewegung hängt nicht nothwendig zusammen, daß kein Geschöpf von Ewigkeit sein könne. Dieser Zusammenhang hätte nur insofern Statt, als

a) neben jedem unveränderten Wesen ein veränderliches herlaufen kann, durch dessen successive Dauer die unveränderte Dauer jenes gemessen werden könnte. Wenn nämlich in der Unendlichkeit und Ewigkeit einer successiven Dauer der Veränderung ein Widerspruch besteht, so auch in der nebenherlaufenden, gleichlangen unveränderten Dauer.

Darauf ist aber zu erwidern, daß zwar neben der zeitlichen unveränderten Dauer Bewegung herlaufen kann, durch welche sie gemessen wird, nicht aber neben der ewigen, wie durch den Nachweis der Unmöglichkeit ewiger Veränderung gezeigt wurde. Es ist aber nicht so sehr die unendliche Menge der Veränderungen, welcher allerdings auch eine unveränderte ewige Dauer gleichwerthig ist, aus der wir die Unmöglichkeit einer ewigen Veränderung dargethan haben, als vielmehr das Wesen der Veränderung selbst.

b) Die Unmöglichkeit ewiger geschöpflicher Dauer folgt aus der Unmöglichkeit ewiger Veränderung, auch nicht kraft des andern von Vielen angeführten Grundes, daß nämlich das Geschöpf wegen seiner wesentlichen Contingenz jeden Augenblick in sein Nichts zurücksinken könne, und daß darum die Möglichkeit der Veränderung von ihm unzertrennlich sei. Mit der Möglichkeit der Succession sagt man, ist schon die ideale Zeit gegeben, die dadurch zu realer werden könne, daß Gott wirklich ein solches Geschöpf wiederholt in sein Nichts zurücksinken lasse, und es jedesmal wieder schaffte. Wenn nun ein solches Verfahren auch Gottes nicht gerade würdig sei, so könne doch die absolute Möglichkeit nicht geleugnet werden, womit auch die Meßbarkeit der s. g. unveränderten Dauer ermöglicht sei.

Dieser Grund beweist darum Nichts, weil es allerdings dem Geschöpfe als solchem wesentlich ist, jeden Augenblick ins Nichts zurückfallen zu können, nicht aber dem ewigen unverändert dauernden Geschöpfe. Ein von Ewigkeit geschaffenes Wesen könnte wenn es überhaupt dauern soll, erst nachdem es eine Ewigkeit gedauert hat, vernichtet werden und selbst Gottes Allmacht könnte es nicht vernichten, nicht aus Mangel an Macht, nicht wegen einer Nothwendigkeit der Existenz des Geschöpfes, sondern wegen der vorausgesetzten Ewigkeit desselben, mit der es, wie wir gezeigt haben, unverträglich ist, nur eine Zeit (von Ewigkeit her) zu existiren.

Die Macht Gottes und die Contingenz des Geschöpfes zeigt sich aber darin, daß es nach einer Ewigkeit in jedem beliebigen Zeitpunkte vernichtet werden kann, ja, wenn es nicht dauern soll, schon nach dem ersten Augenblicke. Denn mit einer blos momentanen Existenz ist keine Veränderung und also keine der oben aus ewiger Veränderung folgenden Absurditäten gegeben.

2. Damit ist bereits ein Einwurf erledigt, der eine ewige unveränderte Dauer eines Geschöpfes darum für unmöglich erklärt, weil dieselbe ganz gleichbedeutend mit der Ewigkeit Gottes wäre. Man sagt nämlich: Eine solche Dauer wäre

a) unzerstörbar. Sie hätte nicht von Ewigkeit her zerstört werden können; denn da etwas nicht gleichzeitig zerstört und erschaffen werden kann, so kann, was von Ewigkeit geschaffen wird, nicht von Ewigkeit zerstört werden. Aber auch in der Zeit konnte sie nicht zerstört werden, weil vor dem Augenblicke der Zerstörung eine ewige Dauer vorausgegangen, also nicht zerstört worden wäre.

b) Die Dauer wäre nicht blos ewig a parte ante, sondern auch a parte post; denn die actual unendliche Dauer kann nicht mehr wachsen, da sie alle Möglichkeit der Dauer und Zeit erschöpft.

c) Diese Dauer wäre also wegen ihrer Gleichwerthigkeit mit aller möglichen Aufeinanderfolge mit der Ewigkeit Gottes identisch. Auch kann man nicht sagen, daß das Hervorgebrachtsein der ewigen Dauer des Geschöpfes dieselbe von der Ewigkeit Gottes wesentlich verschieden mache; denn Geschöpfliches und Göttliches habe innere Wesensunterschiede, nicht blos äußere wie die Verschiedenheit der Beziehung zur Ursache ihrer Existenz.

Ad a). Allerdings hätte die ewige Dauer erst in der Zeit, nach Ablauf einer Ewigkeit vernichtet werden können; und in diesem Sinne kann man sie unzerstörbar nennen. Sie war aber auch von Ewigkeit her zerstörbar, wenn sie nicht im Augenblicke der Erschaffung, sondern unmittelbar nach diesem Augenblicke vernichtet worden wäre. Denn damit wäre keine Veränderung und keine endliche Zeit seit Ewigkeit eingetreten, worin doch allein die Absurdität einer ewigen Bewegung besteht.

Ad b). Bei anderer Gelegenheit haben wir gezeigt, daß, was unendlich ist, allerdings unter der Beziehung, unter der es keine Gränzen hat, alle Möglichkeit der Größe, Menge, Dauer erschöpft; daß aber etwas unter einer Rücksicht unendlich und unter einer andern endlich sein und wachsen kann. Nur das schlechthin Unendliche erschöpft alle Möglichkeit.

Ad c). Darum ist ein großer innerer Unterschied zwischen der Ewigkeit Gottes und der ewigen Dauer eines Geschöpfes. Letztere brauchte gar nicht zu sein und nach unendlich vielen Augenblicken konnte sie aufhören. Da ferner die Dauer von der Existenz und diese von der Wesenheit wenigstens in Gott nicht zu trennen ist, so bleibt ein so unendlicher Unterschied zwischen der Ewigkeit Gottes und der ewigen Dauer eines Geschöpfes, selbst wenn sie nach beiden Seiten hin unendlich wäre, als zwischen dem Wesen Gottes und dem des Geschöpfes.

3. Man fragt: War die ewige Dauer des Geschöpfes immer ewig und unendlich, oder ist sie es erst nach und nach geworden? War sie es immer, so kann sie nicht mehr wachsen, und konnte schon seit dem 1. Augenblicke ihres Daseins nicht mehr wachsen. Auch ist rein unbegreiflich, wie die Dauer immer, also schon nach dem 1., 2.,

3. Augenblicke unendlich sein soll. Ist sie es aber erst nach und nach geworden, so haben wir keine unwandelbare Dauer.

Darauf ist zu erwidern:

a) Dieselbe Frage könnte man auch auf die Ewigkeit Gottes anwenden, und würde man damit, wenn sie gegen die unwandelbare Dauer eines Geschöpfes etwas bewiese, auch die Ewigkeit Gottes unmöglich machen.

b) In der unveränderten Ewigkeit gibt es kein Immer d. h. kein: Zu jeder Zeit, in jedem Augenblicke, sondern da ist nur eine ungetheilte Dauer. Sobald ich von einem Immer, von Zeit und Augenblicken in der Ewigkeit rede, fasse ich sie nicht mehr in ihrem Sein in sich, sondern in ihrem Werthe, der unendlich langer Zeit, unendlich vielen Veränderungen, Augenblicken gleichkommt. In dieser so zerlegten Ewigkeit ist nicht jeder Theil gleich dem Ganzen, sondern gleich einem Theile der ideellen nebenher laufenden Zeit. Und darum war die ewige Dauer nicht immer unendlich, sondern erst der Inbegriff ihrer Theile, in die sie zerlegt gedacht werden kann; sie wurde in diesem Sinne erst unendlich, nachdem unendlich viele mögliche Veränderungen nebenher gedacht worden sind.

Da nun weiter die mögliche Zeit nicht bis zur Ewigkeit hinauf reichen kann, wie in These V bewiesen wurde, so ist es noch mehr unsinnig zu sagen, die Dauer sei schon von Ewigkeit, im 1. Augenblicke ewig und unendlich gewesen. Von einem 2. oder 3. Augenblicke kann man wieder nicht reden, weil in der unveränderten Dauer kein Maßstab dafür da ist, weder in ihr selbst, noch auch in einer äußern Bewegung, weil eine solche erst nach ewiger Dauer möglich ist.

4. „Ein ewiges Geschöpf wäre immer erhalten und niemals blos erschaffen worden. Und doch ist ein wesentlicher Unterschied zwischen Erschaffen- und Erhalten, der darauf beruht, daß das Erschaffen auf einen Augenblick der Existenz geht, dem kein anderer vorausgeht, während die Erhaltung ein schon angefangenes und hervorgebrachtes Sein forterhält. Demnach ist der der Erschaffung entsprechende Moment der Existenz des Geschöpfes als Anfang von allen folgenden unterschieden, das Geschöpf hat einen Anfang seiner Dauer."

Daß jedes Geschöpf einen Anfang haben müsse, in dem Sinne, daß es in ihm einen Moment gibt, dem kein anderer vorausging, dem aber andere nachfolgen, geben wir gerne zu, es müßte aber gezeigt

werden, daß ein Anfang in der Zeit ihm ebenso wesentlich sei. Aber bei einem unveränderten Wesen kann man eigentlich nicht von einem Anfang als dem Beginn einer fortgesetzten Dauer reden, sondern ganz genau dasselbe ungetheilte Sein, das aus der Hand Gottes hervorgeht, existirt auch jetzt noch und derselbe Act, der es ins Dasein setzt, die Schöpfung, erhält es auch jetzt noch: es ist hier kein Unterschied zwischen Schaffen und Erhalten, sondern es gibt streng genommen keine Erhaltung, weil in dem Geschöpf selbst keine Fortsetzung des Seins stattfindet, sondern ein unveränderliches Sein da ist. Wie man aber mit Rücksicht auf die mitexistirenden veränderlichen Dinge jene unveränderte Existenz in ihrer Dauer idealer Zeit gleichwerthig setzt, und sie fortdauernd nennt, so spricht man auch von einer Erhaltung, während eigentlich blos Hervorbringung stattfindet.

5. Die große Menge der aus der Repugnanz einer actual unendlichen Größe gegen die Ewigkeit der Welt vorgebrachten Gründe brauchen wir hier nicht zu widerlegen. Jene Repugnanz ist nicht erwiesen und hat bei ewiger unveränderter Dauer nicht Statt, wie unter 1 gezeigt wurde.

6. Nach Allem halten wir die Beweisführung des hl. Thomas für durchaus unanfechtbar, die er Opusc. 27 de aetern. mundi contra murmurantes entwickelt. Könnte die Welt nicht von Ewigkeit geschaffen sein, so käme dies entweder daher, daß Gott die Macht dazu nicht hätte, oder daß, obgleich Gott es vermochte, doch die Welt es nicht zuließ. Ersteres wird von Niemand behauptet.

Also müßte die Unmöglichkeit aus der Unvereinbarkeit des Ewigseins mit dem Hervorgebrachtwerden aus Nichts entspringen. Diese Unvereinbarkeit läßt sich aber nicht nachweisen. Denn sie käme entweder daher a) daß die hervorbringende Ursache früher sein, als ihre Wirkung oder b) daß das Nichts, aus dem die Welt geschaffen wird, dem Sein vorausgehen muß oder aus beiden Gründen zugleich.

Nun braucht aber a) die Ursache ihrer Wirkung nicht der Zeit, sondern nur der Natur nach vorauszugehen. Jedenfalls kann die Erschaffung, welche keine Veränderung herbeiführt, sondern im Augenblicke ihre Wirkung setzt, ohne Zeitdauer sogleich mit ihrer eigenen Realität auch das Geschöpf setzen. Daß die Erschaffung, welche das substanziale Sein hervorbringt, ohne Veränderung, im Augenblicke, vor sich geht, bedarf keines Beweises; denn das substanziale Sein kann

nicht auf halbem Wege stehen bleiben, sondern wird entweder gan
gesetzt, und dann haben wir Erschaffung, oder nicht ganz, dann habe
wir Nichts von Substanz.

b) Es braucht aber das Nichts als Ausgangspunkt der Schöpfun
nicht zeitlich dem Sein vorauszugehen. Denn unter den 3 Bede
tungen, die der Ausdruck aus Nichts hervorbringen haben kan
führt der hl. Anselm (Monol. 8) auch die an, daß damit blos ges
sei, daß einfach Nichts da ist, woraus das Geschöpf gemacht wurde.

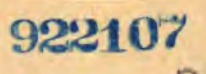
So zeigt sich also kein Widerspruch darin, daß man sagt, es s
Etwas von Gott erschaffen und sei niemals nicht gewesen.

---

## Berichtigungen.

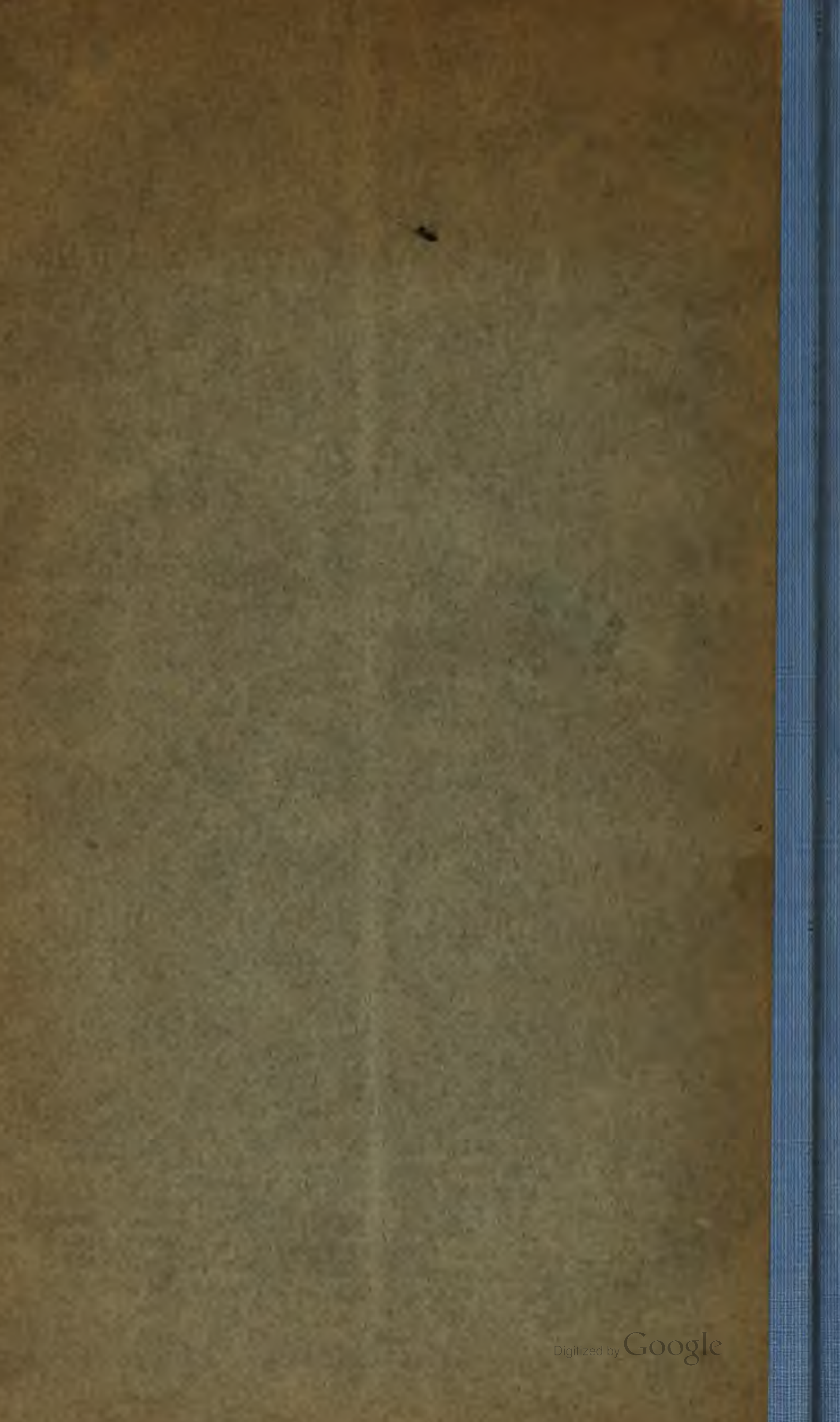
S. 17 Z. 12 v. o. lies einem statt keinem
„ 19 „ 1 v. u. „ gegen statt für
„ 44 „ 9 v. o. „ geeinigten statt geeigneten
„ 62 „ 15 „ „ „ 8 statt 3
„ 64 „ 14 v. u. ist durch zu tilgen
„ 69 „ 9 „ „ ist nach Stufen einzuschieben: besteht,
„ 82 „ 8 v. o. ist nach einzelne das Komma zu streichen
„ 108 „ 5 „ „ lies: wir handeln
„ 123 „ 12 v. u. „ Denn eine Beziehung
„ 123 „ 10 „ „ „ wollen statt sollen
„ 159 „ 7 „ „ „ zu denken.
„ 160 „ 5 „ „ „ die doch kein Raum sind.
„ 162 „ 5 v. o. „ : Satz Okens gelten: „der
„ 168 „ 3 „ „ „ aufnimmt statt einnimmt.
„ 177 „ 1 „ „ ist von der zu streichen.
„ 181 „ 1 „ „ lies: durch statt auch
„ 181 „ 16 „ „ „ von dem kein Theil
„ 185 „ 10 v. u. „ aus Linien kann sich
„ 200 „ 1 „ „ ist die Klammer nach kann zu schließen.

Andere kleine Versehen möge der geneigte Leser selbst verbessern.








Digitized by Google